AGOSTO-SEPTIEMBRE 1981 — 9 francos franceses (España : 190 pesetas)

El Correo de la unesco

El Islam : siglo XV de la Hégira

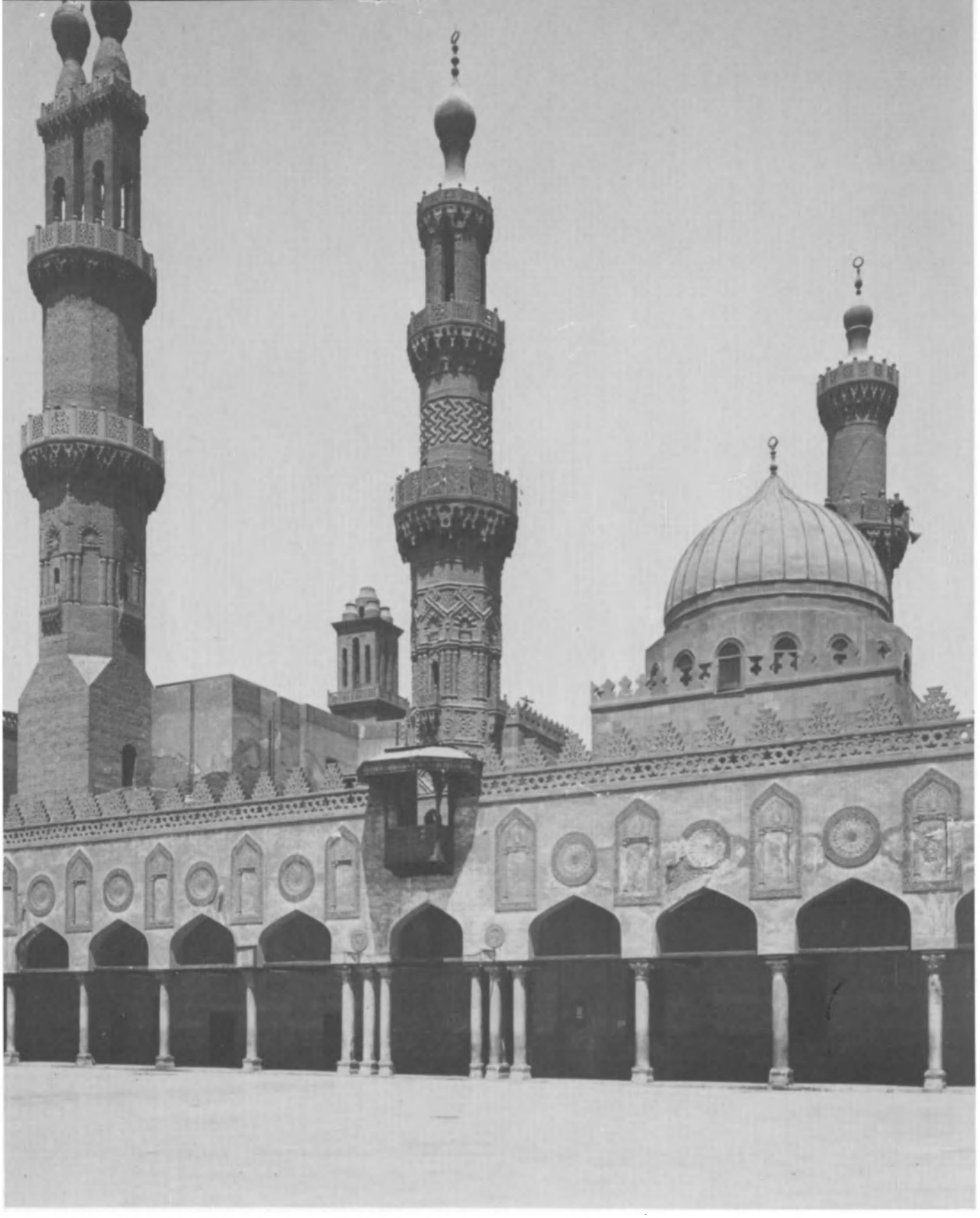


Foto Jean Mazenod © Editions d'Art Lucien Mazenod, Paris

TESOROS DEL ARTE MUNDIAL

165

Egipto

Religión al mismo tiempo que norma de vida, cultura y civilización, el Islam abarca con una visión unificadora todas las esferas de la actividad humana. La búsqueda del saber, que el *Qur'an* o Corán prescribe expresamente al hombre, es una de las fuerzas dinámicas de ese vasto propósito y la sociedad islámica atribuyó desde sus orígenes una importancia capital a la educación. La enseñanza solía dispensarse más frecuentemente en las *madrasas* o escuelas anexas a las mezquitas. En la foto, la Mezquita de al-Azhar, de El Cairo, inaugurada por los fatimitas el día 7 del mes de Ramadán del año 361 de la Hégira (el 22 de junio de 972 de la Era Cristiana), que constituyó el núcleo en torno al cual se creó la universidad que lleva su nombre. La Universidad de al-Azhar, una de las más prestigiosas del mundo islámico, contribuyó durante algunos siglos a la propagación del Islam y actualmente concede cada año millares de diplomas en disciplinas tan diversas como teología, lengua árabe, medicina, ciencias y arquitectura.

El Correo de la unesco

Una ventana abierta al mundo

AGOSTO-SEPTIEMBRE 1981 AÑO XXXIV

PUBLICADO EN 25 IDIOMAS

Español	Italiano	Turco	Esloveno
Inglés	Hindi	Urdu	Macedonio
Francés	Tamul	Catalán	Servio-croata
Ruso	Hebreo	Malayo	Chino
Alemán	Persa	Coreano	
Arabe	Portugués	Swahili	
Japonés	Neerlandés	Croata-servio	

Se publica también trimestralmente en braille, en español, inglés y francés

Publicación mensual de la UNESCO (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura)

Tarifas de suscripción :
un año : 44 francos (España : 950 pesetas)
dos años : 75 francos.
Tapas para 11 números : 32 francos.

Los artículos y fotografías que no llevan el signo © (copyright) pueden reproducirse siempre que se haga constar "De **EL CORREO DE LA UNESCO**", el número del que han sido tomados y el nombre del autor. Deberán enviarse a **EL CORREO** tres ejemplares de la revista o periódico que los publique. Las fotografías reproducibles serán facilitadas por la Redacción a quien las solicite por escrito. Los artículos firmados no expresan forzosamente la opinión de la Unesco ni de la Redacción de la revista. En cambio, los títulos y los pies de fotos son de la incumbencia exclusiva de esta última.

Redacción y distribución :
Unesco, place de Fontenoy, 75700 París

Jefe de redacción :
Jean Gaudin

Subjefe de redacción :
Olga Rödel

Secretaria de redacción :
Gillian Whitcomb

Redactores principales :
Español : Francisco Fernández-Santos (París)
Francés :
Inglés : Howard Brabyn (París)
Ruso :
Alemán : Werner Merkli (Berna)
Arabe : Abdel Moneim El Sawi (El Cairo)
Japonés : Kazuo Akao (Tokio)
Italiano : Mario Guidotti (Roma)
Hindi : Krishna Gopal (Delhi)
Tamul : M. Mohammed Mustafa (Madrás)
Hebreo : Alexander Broïdo (Tel-Aviv)
Persa : Samad Nurinejad (Teherán)
Portugués : Benedicto Silva (Río de Janeiro)
Neerlandés : Paul Morren (Amberes)
Turco : Mefra Ilgazer (Estambul)
Urdu : Hakim Mohammed Said (Karachi)
Catalán : Joan Carreras i Martí (Barcelona)
Malayo : Bahador Shah (Kuala Lumpur)
Coreano : Lee Kwang-Young (Seúl)
Swahili : Domino Rutayebesibwa (Dar es-Salam)
Croata-servio, esloveno, macedonio y servio-croata : Punisa A. Pavlovich (Belgrado)
Chino : Shen Guofen (Pekín)
Braille : Frederick H. Potter (París)

Redactores adjuntos :
Español : Jorge Enrique Adoum
Francés :
Inglés : Roy Malkin

Documentación : Christiane Boucher
Ilustración : Ariane Bailey
Composición gráfica : Philippe Gentil

La correspondencia debe dirigirse al director de la revista.

páginas

5 En el umbral del siglo XV de la Hégira.
EL MENSAJE DEL ISLAM
por Amadou-Mahtar M'Bow

7 **VIDA DE MAHOMA**
por Muhammad Hamidullah

8 **EL CORAN**

9 **LA SUNNA**

12 **EL MUNDO DEL ISLAM**
Textos e imágenes

14 **UNA MISION UNIVERSAL**
por Habib Chatty

23 **IBN BATUTA**
La vuelta al mundo en treinta años

28 **LOS MUSULMANES EN LA UNION SOVIETICA**
por Ziyauddin Babajan

30 **EL REFORMISMO ISLAMICO EN INDONESIA**
por Siti Baroroh Baried

32 **INFLUENCIA EN EL AFRICA NEGRA**
por Sulayman S. Nyang

34 **UNA ETICA DEL SABER Y DE LA EDUCACION**
por Mohammed Allal Sinaceur

43 **LA HEGIRA**
por Hakim Mohammed Said

44 **LA EDAD DE ORO DE LA CIENCIA ISLAMICA**
por Abdul-Razak Kaddura

50 **UMMAT AL-ILM**
Hacia un renacimiento científico en el mundo islámico
por Abdus Salam

56 **DINAMICA DEL PENSAMIENTO MUSULMAN**
por Abdel Mayid Mezian

63 **VOCES MISTICAS DEL ISLAM**
por Rahmatullah

67 **MISTICA Y POESIA**

68 **UNA NUEVA ARQUITECTURA ENRAIZADA EN LA TRADICION**
por Dogan Kuban

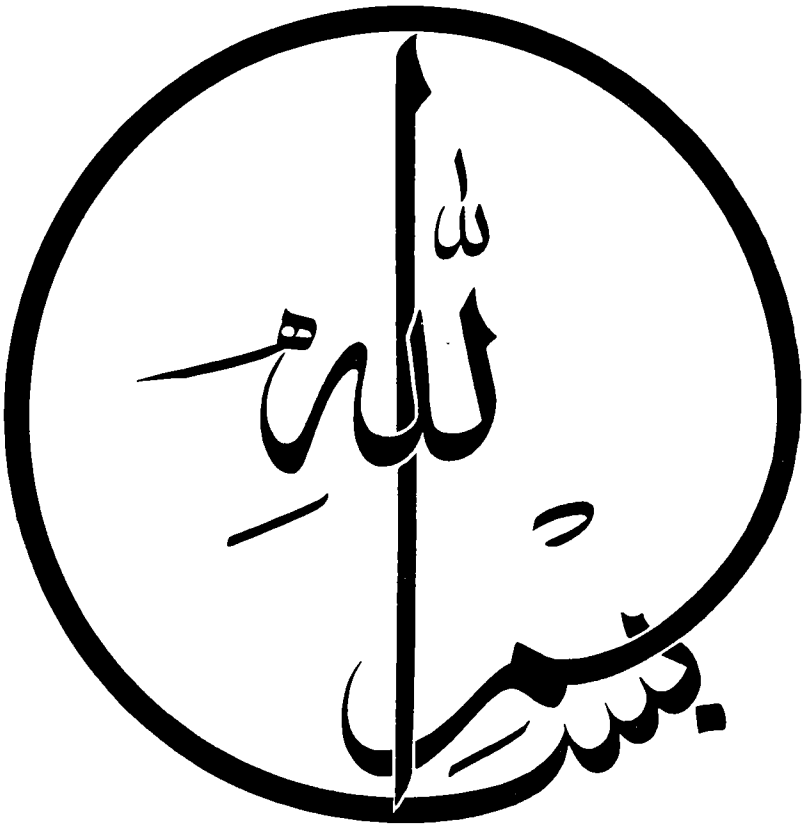
78 **LIBROS**

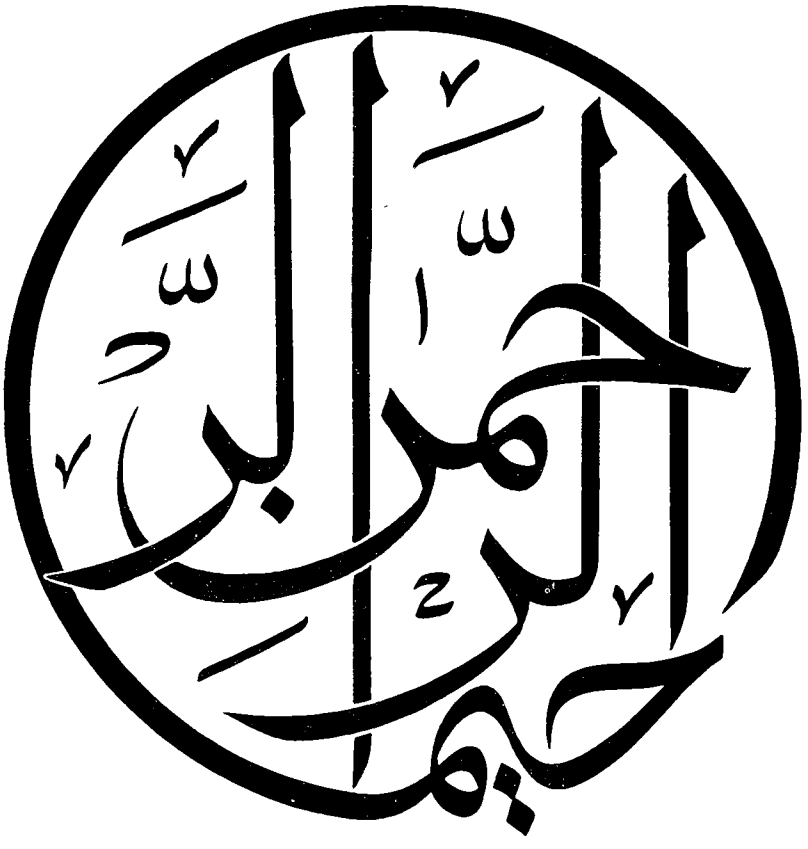
ISSN 0304 - 310 F
N° 8/9 - 1981 - OPI - 81 - 3 - 378 S

Nuestra portada

El Islam, cuyo centro religioso es La Meca (en la foto de la portada: el santuario de la Kaaba), inicia ahora el décimoquinto siglo de su existencia, a contar desde la Hégira. Este número doble de *El Correo de la Unesco* conmemora el acontecimiento poniendo de relieve algunos rasgos esenciales del pensamiento y de la espiritualidad islámicos en que se basa la unidad de una inmensa comunidad de pueblos, con casi una quinta parte de la humanidad. Su diversidad geográfica y cultural da fe del alcance universal del mensaje y de la civilización del Islam.

Foto Abdelaziz Friya ; Sud Editions, Túnez





Caligrafías tomadas de Le Soufisme por Laleh Bakhtiar © Editions du Seuil, París

"En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso"

Esta invocación, en árabe *Bismillah al-Rahman al-Rahim*, figura al comienzo de cada azora (*surah*, o capítulo) del Corán, con excepción de la novena. Los musulmanes la pronuncian antes de todo acto importante. Todos los creyentes, cualquiera que sea su lengua materna, deben recitar en sus plegarias unos cuantos versículos o aleyas del Corán en la lengua arábiga original; el *Basmallah* sale pues de los labios de millones de hombres y mujeres de todo el Islam. La palabra árabe *Islam* significa "sumisión" (a Dios), y *muslim* (musulmán o muslime) es "el que realiza el acto de sumisión". En su acepción más amplia Islam se refiere hoy a un vasto conjunto cultural que abarca a millones de personas a las que unen una fe común y el sentimiento de pertenecer a una misma comunidad. El *Basmallah* que se reproduce arriba es una caligrafía de Yalil Rasuli, del siglo XIV/XX*.

* En este número de *El Correo de la Unesco* se dan las fechas al mismo tiempo según el calendario islámico y según el gregoriano. La fecha islámica es la primera. (Véase el recuadro con el calendario islámico, pág. 43).

En el umbral del siglo XV de la Hégira

El mensaje del Islam

por Amadou-Mahtar M'Bow
Director General de la Unesco

HAN transcurrido catorce siglos desde el día en que el profeta Mahoma (Muhammad), que desde hacía diez años venía convocando a los habitantes de La Meca a seguir el camino de Dios, se veía obligado bruscamente a exiliarse.

Allí, en su ciudad natal, dejaba a un grupo de fieles, pero también a enemigos tenaces que, tras haber intentado primero seducirle y después amedrentarle, planeaban su asesinato. Tuvo pues que ordenar el Profeta el éxodo de la pequeña comunidad de creyentes. Y un día, acompañado de su fiel Abu Bakr, salió secretamente de la ciudad. Tras una larga y peligrosa travesía del desierto, llegaba Mahoma a Yatrib, a donde ya habían arribado sus compañeros y cuyos habitantes le recibieron con los brazos abiertos.

De aquella modesta aglomeración iba a hacer el Profeta la Ciudad por excelencia, Medina, que pronto se convertiría en la segunda ciudad santa del Islam. La antigua Yatrib sería, gracias a Mahoma, el punto de partida de una nueva civilización.

Así, la Hégira —esa epopeya del éxodo— contiene en potencia algunas de las razones por las cuales el mensaje transmitido por Mahoma iba a identificarse, tras su muerte, con las esperanzas de tantos pueblos, confiriendo a su vida una nueva dimensión espiritual, ética, política y social.

La primera de esas significaciones de la Hégira es la universalidad. Es dirigiéndose a todos los hombres sin exclusión como el Profeta y sus compañeros iban a construir una sociedad nueva, como los primeros califas llevarían el Islam más allá de las fronteras de la Península Arábiga, y como sus sucesores propagarían su luz por un inmenso territorio en que Europa, Asia y Africa se unían.

En efecto, el mensaje transmitido por el Profeta aportaba a los pueblos que lo recibían un ensanchamiento radical de todos los horizontes del espíritu, iluminando su existencia con una fe que trascendía las contingencias de la vida, poniendo a la ética como fundamento de la política y garantizando a cada individuo la plenitud de sus derechos en el seno de la comunidad.

La libertad de la comunidad musulmana se constituye, efectivamente, con el tejido de todas las libertades individuales, las cuales sólo florecen en la medida en que florece la comunidad entera. Cuando ésta se halla amenazada o sufre menoscabo, cada uno de los que la forman resulta amenazado o menoscabado. Y, al revés, cuando se impide a sus miembros vivir plenamente su vida participando libremente en la de la comunidad, la vida no puede sino empobrecerse y la comunidad deja de ser tal.

Así, los derechos de cada ser humano se basan en la igualdad absoluta de todos ante Dios. "Sois todos iguales como los dientes del peine", ha dicho el Profeta. Y esta igualdad fundamental, no alterada ni por los privilegios del nacimiento ni por las vicisitudes de la fortuna, entraña una responsabilidad jurídica y moral igual para todos. De este modo, cada individuo responde ante Dios y ante los hombres de su propia conducta y, al mismo tiempo, de la gestión de los asuntos de la comunidad.

El Islam venía así a insuflar a orbes históricos hasta entonces separados, a regiones geográficas diversas, a zonas lingüísticas y culturales diferentes el aliento unificador de una esperanza común que originaba entre ellos un múltiple acercamiento, un continuo movimiento de canje mutuamente fecundante y enriquecedor.

Al mismo tiempo, el Islam se abría a los saberes de los muy diversos orbes culturales con los que entraba en contacto a medida que se expandía. Puesto que el Profeta había recomendado a los creyentes que buscaran la ciencia "desde la cuna hasta la tumba" y que, para ello, fueran "hasta China, si era preciso", el Islam desplegaba, con una mira única, su capacidad para hacer suyo el capital intelectual de los pueblos que compartían una misma fe, al mismo tiempo que los principales logros del saber en el resto del mundo.

Así es como las enseñanzas del Islam han conservado una actualidad que se renueva constantemente y como la epopeya de la Hégira, durante la cual se plasmaron esas enseñanzas, ha continuado inspirando las mentes y los corazones. Hoy los musulmanes evocan los múltiples episodios de esa epopeya como si sus protagonistas fueran seres recientemente desaparecidos cuyo recuerdo les es infinitamente caro, cuyos gestos y palabras les llegan aun a lo más profundo del alma y cuyo ejemplo continúa inspirando sus pensamientos y sus actos.

Evocan con emoción la entrada de los compañeros del Profeta en Medina y la fraternal acogida que les dispensaron sus secuaces, recibiéndoles en sus casas y compartiendo con ellos hogar y bienes. Y sueñan con ese mismo impulso de solidaridad entre los pueblos actuales gracias al cual cada uno sentiría las necesidades de los demás como las suyas propias y los que viven en la abundancia tenderían la mano de la amistad a aquellos que sufren de la guerra, de la miseria, de la ignorancia o de la enfermedad.

Los musulmanes recuerdan todavía al Profeta exponiendo a sus compañeros el plan de una batalla inminente. Como uno de ellos le preguntara si ese plan era parte de la Revelación o si emanaba de su propio entendimiento, el Profeta respondió que era el fruto de su reflexión personal. El otro expuso entonces sus ideas sobre el plan y acabó por convencer al Profeta para que lo cambiara. Ojalá pudiéramos gozar hoy de ese clima de calurosa fraternidad que permitiría al más humilde de los hombres expresarse sin temor ante el más respetado, en un clima de tolerancia mutua que es la condición misma de la democracia para todos.

Los musulmanes recuerdan también al califa Umar, jefe espiritual y temporal de un Estado islámico inmenso que, vencido por la fatiga, se echaba a la sombra de una palmera. Uno de sus súbditos, al verle, se paraba ante él y le dirigía estas palabras llenas de hondo afecto: "Has cumplido con tus tareas públicas, Umar, has servido a la justicia, y con el corazón lleno nuevamente de paz te has dormido". Ojalá hoy reinara este mismo sentido de la igualdad en virtud del cual el gobernante sería un hombre entre los hombres, dedicado a conseguir el bien de sus semejantes de tal modo que cada uno se sentiría a su vez un poco responsable de él.

Estos valores de libertad, de responsabilidad y de solidaridad, iluminados y sublimados por la fe, son tan indispensables para el hombre contemporáneo como lo eran para los contemporáneos del Profeta. Hoy como ayer y como mañana, le brindan un ideal de vida en que sus más humildes acciones cotidianas son penetradas por el soplo de sus más altas aspiraciones espirituales. □

Vida de

por Muhammad Hamidullah

UNA noche del mes de Ramadán del año 609, mientras se hallaba en una gruta del Hira, cerca de La Meca, Muhammad Ibn Abdallah Ibn Abd al-Mutalib Ibn Hashim, el futuro profeta Mahoma, tuvo una visión. Una voz le dijo: "Yo soy Gabriel, el ángel enviado por Dios para comunicarte que has sido elegido por El para que anuncies a la humanidad Su mensaje revelado". Y la primera revelación que Mahoma recibió fue la siguiente:

"¡Predica en el nombre de tu Señor, el que te ha creado! Ha creado al hombre de un coágulo. ¡Predica! Tu Señor es el Dadivoso que ha enseñado a escribir con el cálamo: ha enseñado al hombre lo que no sabía".

Estas palabras forman los cinco primeros versículos o aleyas del capítulo (sura o azora) "El coágulo" del Corán, el Libro sagrado del Islam que contiene las revelaciones que Mahoma tuvo a lo largo de los veintitrés años que precedieron a su muerte en 632.

La Meca, cuna del islamismo, era a comienzos del siglo VII un próspero centro comercial con una población de unos 10.000 habitantes. Estaba situada en el cruce de las principales rutas del comercio que atravesaban la Península arábiga, la cual, a su vez, se situaba en los confines de los dos imperios más poderosos de entonces: al noreste, el Imperio persa de los sasánidas y, al norte y al oeste, el Imperio bizantino (Siria y Egipto). Por La Meca pasaban las caravanas que transportaban las mercancías más preciosas de la época: la seda de China, las especias de las Indias, los perfumes del Yemen que iban a Bizancio y a Europa. La Meca era una ciudad-Estado bien organizada, con un consejo de diez oligarcas (hereditarios) y con ministerios de justicia, defensa, culto, relaciones exteriores, consultas con los ciudadanos, etc. Cada uno de esos ministerios era ocupado por uno de los clanes principales de la tribu de los qurayxíes, a la que pertenecía Mahoma.

Los habitantes de La Meca eran renombrados por su generosidad y su honradez: alimentaban a los pobres en las épocas de escasez y hambre y habían fundado incluso una "orden de caballería" para proteger los intereses de los extranjeros víctimas de alguna injusticia por parte de los ciudadanos. Creían en un Dios único pero, al igual que la mayoría de las poblaciones sedentarias o nómadas de la península, tenían ídolos a los

El Profeta en persona

El texto que publicamos a continuación, tomado de la Historia Universal de Tabari (muerto en Bagdad en el año 923), traza el retrato físico más conocido de Mahoma, según lo describiera Alí, primo y yerno del Profeta. Como es sabido, la tradición islámica original prohibió, como una reacción contra la idolatría que prodominaba en Arabia antes del advenimiento del Islam, que se reprodujera la imagen de los seres animados y, en particular, la figura humana. Aunque logró cierta flexibilidad a partir de la época de los Abasidas —lo que permitió el florecimiento de la miniatura, especialmente en Irán y en Turquía—, esta regla sigue respetándose escrupulosamente en el mundo islámico en lo que concierne al Profeta y a algunos de los personajes más venerados del Islam.

Le pidieron a Alí detalles sobre la apariencia exterior del Profeta. Alí dijo: era de estatura mediana, ni muy grande ni muy pequeño. Eran su tez de un blanco rosáceo, sus ojos negros, sus cabellos espesos, brillantes y hermosos. Su barba, que le ceñía el rostro, era muy poblada. Los cabellos largos, que le llegaban a los hombros, eran negros (...) Su manera de caminar era tan enérgica que se habría dicho que a cada paso se arrancaba a la piedra y, sin embargo, al mismo tiempo tan ligera que a cada tranco parecía que no tocaba la tierra. Pero no caminaba con arrogancia, como los príncipes. Había en su rostro tanta dulzura que, una vez en su presencia, era imposible separarse de él; si se tenía hambre, uno se saciaba mirándole, sin volver a pensar en la comida. Los afligidos olvidaban su pesar cuando estaban frente a él, hechizados por la dulzura de su rostro y de su palabra. Quienquiera que le hubiera visto reconocía no haber encontrado jamás, ni antes ni después de él, un hombre que tuviese un habla tan encantadora. Su nariz era recta, sus dientes separados. Ora dejaba que sus cabellos cayeran naturalmente, ora los llevaba ceñidos en dos o tres rizos. A los sesenta y tres años, la edad no había hecho encanecer aun en todo su cuerpo más de unos quince cabellos...

MUHAMMAD HAMIDULLAH, *islamólogo de Haiderabad (India), trabaja actualmente en el Centro Nacional de Investigaciones Científicas de París. Durante 25 años fue profesor de la Universidad de Estambul y ha enseñado también en las de Ankara y Erzerum (Turquía) y Kuala Lumpur (Malasia). Entre sus obras figuran* Le Prophète de l'Islam *(París, 1950 y 1980) y* Muslim Conduct of State *(Lahore, 1977). Ha traducido el Corán al francés (Beirut, 1980).*

Mahoma

que adoraban con la esperanza de que intercedieran en su favor ante la divinidad. No creían en la resurrección ni en el Más Allá.

La Meca era célebre por un templo conocido como la Kaaba que se había convertido en lugar de peregrinación. Supuestamente construida por Adán y restaurada por Abraham, la Kaaba era un edificio cúbico cuyas paredes exteriores adornaban unos 360 ídolos. La Virgen María y el Niño Jesús figuraban entre los personajes representados en los frescos del interior. En un ángulo de la Kaaba había una Piedra Negra que era objeto de veneración: ella indicaba el sitio donde comenzaba la procesión ritual que daba la vuelta al templo y donde los peregrinos juraban fidelidad a Dios. La peregrinación anual a la Kaaba atraía a multitudes de fieles de toda la Península arábiga.

Mahoma era analfabeto como la inmensa mayoría de los habitantes de La Meca, célebres, en cambio, por su elocuencia y su amor a la poesía; en efecto, poetas de toda la península acudían a La Meca a exhibir su talento y ganarse la aprobación de sus habitantes.

Tal era la situación general cuando el Profeta comenzó a predicar el mensaje del Islam. Cuando tuvo su primera revelación en la gruta del monte Hira, Mahoma tenía unos cuarenta años. Nacido en La Meca, de una familia de comerciantes árabes, llegó a ser jefe de caravana, como su padre y su abuelo. Su esposa Jadiya era la viuda de un comerciante a la que acompañó en sus viajes a Siria, Yemen, Arabia oriental y posiblemente incluso a la distante Abisinia que había establecido importantes relaciones comerciales con La Meca preislámica. Desde su juventud Mahoma había dado muestras de excepcionales aptitudes que le diferenciaban de sus compañeros. Gozaba, en particular, de reputación por su probidad en los negocios, lo que le valió el nombre de Al Amin, o sea "digno de confianza".

Según los historiadores, Mahoma había comprado a un joven esclavo capturado en el curso de una guerrra, Zaid Ibn Harita, a quien trataba bondadosamente. Tras una larga búsqueda, su padre, jefe de una gran tribu, lo encontró en La Meca y pidió a Mahoma que se lo devolviera a cambio de un rescate. El futuro Profeta respondió que liberaría a Zaid sin compensación alguna, a condición de que el muchacho accediera voluntariamente a volver con su padre. Zaid anunció inmediatamente que prefería quedarse con Mahoma; éste, profundamente conmovido, le liberó en el acto, le condujo a la Kaaba y allí declaró públicamente que adoptaba como hijo a su antiguo esclavo.

Otro hecho, que aconteció cinco años antes de la primera revelación, ilustra el carácter y la personalidad de Mahoma. Los habitantes de La Meca reconstruían la Kaaba, destruida primero por un incendio y luego por las lluvias torrenciales. Cuando llegó el momento de colocar la Piedra Negra en su sitio, estalló una disputa entre los diferentes clanes, cada uno de los cuales reclamaba para sí el honor de restituir el objeto sagrado. Cuando estaban a punto de pasar a las armas, un anciano propuso que se dejara la decisión en manos de Dios y que la primera persona que pasara por el lugar actuara como árbitro. Esa persona resultó ser Mahoma quien, colocando la piedra en el suelo, sobre una ancha faja de tela, pidió a los representantes de cada tribu que levantaran la faja por sus bordes. De esta manera, todos los clanes participaron en la ceremonia y fue el propio Mahoma quien repuso la Piedra Negra en su lugar, para satisfacción general.

Fue hacia aquella época cuando Mahoma comenzó a rehuir la vida mundana que le rodeaba y a retirarse a las inmediaciones de La Meca donde pasaba sus días entregado a la meditación. Su lugar de retiro favorito era una gruta del monte Hira, en la que se recluyó cinco años sucesivos durante todo el mes de Ramadán, que entonces caía a mediados del invierno. Y fue en su quinto retiro anual cuando tuvo su primera visión del arcángel Gabriel.

Al despertar de su sueño, Mahoma volvió a su casa y relató a su esposa Jadiya la visita del ángel. Le dominaba una profunda inquietud pues temía que la visión hubiera sido la del demonio disfrazado. Jadiya hizo cuanto pudo por confortarle y al día siguiente ambos fueron a visitar a Waraqa Ibn Nofali, un anciano ciego, primo de Jadiya, que se había convertido al cristianismo y era versado en materia de religión.

En cuanto Mahoma hubo terminado su relato, Waraqa exclamó: "Si es verdad lo que dices, eso se parece a la *Nomos* (la Tora) de Moisés. Y si Dios me da vida, te defenderé en la hora en que comiencen a perseguirte". "¿Cómo? —replicó Mahoma— ¿Seré acaso perseguido por hablar de Dios y de sus bendiciones?" "Sí —dijo Waraqa—, jamás profeta alguno ha escapado a la persecución por una parte de su pueblo".

Pronto se difundió por toda la ciudad la noticia de la visión de Mahoma. Los primeros en proclamar su fe en su mensaje fueron su esposa Jadiya, su fiel esclavo liberto Zaid, su amigo Abu Bakr y su joven primo Alí, a quien educaba como a un hijo adoptivo. Los demás se mostraron escépticos, cuando no abiertamente hostiles.

Tres años pasaron sin que el Arcángel Gabriel volviera a aparecerse al Profeta. Su tía Um Lajab se mofaba de Mahoma diciéndole: "Estoy segura de que tu demonio (Gabriel) te ha abandonado y te aborrece".

Desesperado por sus dudas y herido vivamente por esta ofensa, Mahoma subió a una montaña cercana. En ese instante se le apareció el ángel, que le tranquilizó con las palabras de Dios (Corán, "El alba"): "¡Por la mañana! ¡Por la noche cuando impera! Tu Señor no te ha abandonado ni te aborrece... ¿No te encontró huérfano y te dio un refugio? ¿No te encontró extraviado y te guió?... ¡Explica el beneficio que te ha hecho tu Señor!". Mahoma comprendió inmediatamente el sentido de este mensaje que ordenaba al hombre creer en Dios y ser caritativo.

El mensaje que comenzó a predicar Mahoma en su ciudad natal entrañaba dos nociones fundamentales: la unicidad de Dios y la resurrección y la vida después de la muerte. El principio de un solo Dios omnisciente y omnipresente, a quien todos rendirán cuentas un día, se oponía a las creencias y prácticas idolátricas de los habitantes de La Meca. Al comienzo, éstos se divertían con las enseñanzas de Mahoma, luego se burlaban de él y, finalmente, desencadenaron una ola de persecuciones contra el Profeta y el pequeño número de creyentes que habían abrazado la nueva religión. Mahoma aconsejó entonces a sus compañeros que buscaran refugio en la cristiana Abisinia cuyo rey les daría asilo y protección. Cuando los mequíes, enfurecidos, enviaron una delegación para obtener del Negus la extradición de los refugiados musulmanes, el soberano rechazó su petición. Como consecuencia de este fracaso aumentó la represión contra los musulmanes que se habían quedado en La Meca, llegándose a prohibir todas las transacciones comerciales con la tribu del Profeta, incluso la venta de alimentos, lo que provocó la muerte de muchos creyentes.

El bloqueo fue levantado al cabo de tres largos años, pero ello no puso fin a las dificultades del Profeta. Su tío Abu Talib, jefe de la familia y protector suyo, murió y el nuevo jefe del clan, otro tío suyo, Abu Lahab, declaró a Mahoma fuera de la ley, por lo que cualquier persona podía asesinarlo impunemente. Sin otra alternativa que abandonar La Meca, el Profeta buscó asilo en la vecina ciudad de Taif, pero su población se mostró más hostil aun, por lo que pronto volvió a su Meca natal gracias a la protección de un amigo suyo no musulmán.

Mahoma decidió entonces establecer contacto con los extranjeros que iban a La Meca con ocasión de la peregrinación anual a la Kaaba. Tras varios intentos fallidos con gentes de diversas tribus, un pequeño grupo procedente de Yatrib, conocida más tarde como Madinat al-Nabi, "la ciudad del Profeta", o simplemente Medina, adhirió a su causa y comenzó a predicar su mensaje. Al año siguiente, doce peregrinos de Medina proclamaron su conversión al islamismo y volvieron a su ciudad acompañados de un misionero de La Meca que había recibido instrucciones del Profeta para predicar el Islam en Medina.

El misionero tuvo tanto éxito que al año siguiente 72 musulmanes de Medina fueron a La Meca e invitaron al Profeta y a todos los creyentes perseguidos a emigrar a su ciudad. Mahoma aceptó pero antes pidió a ►

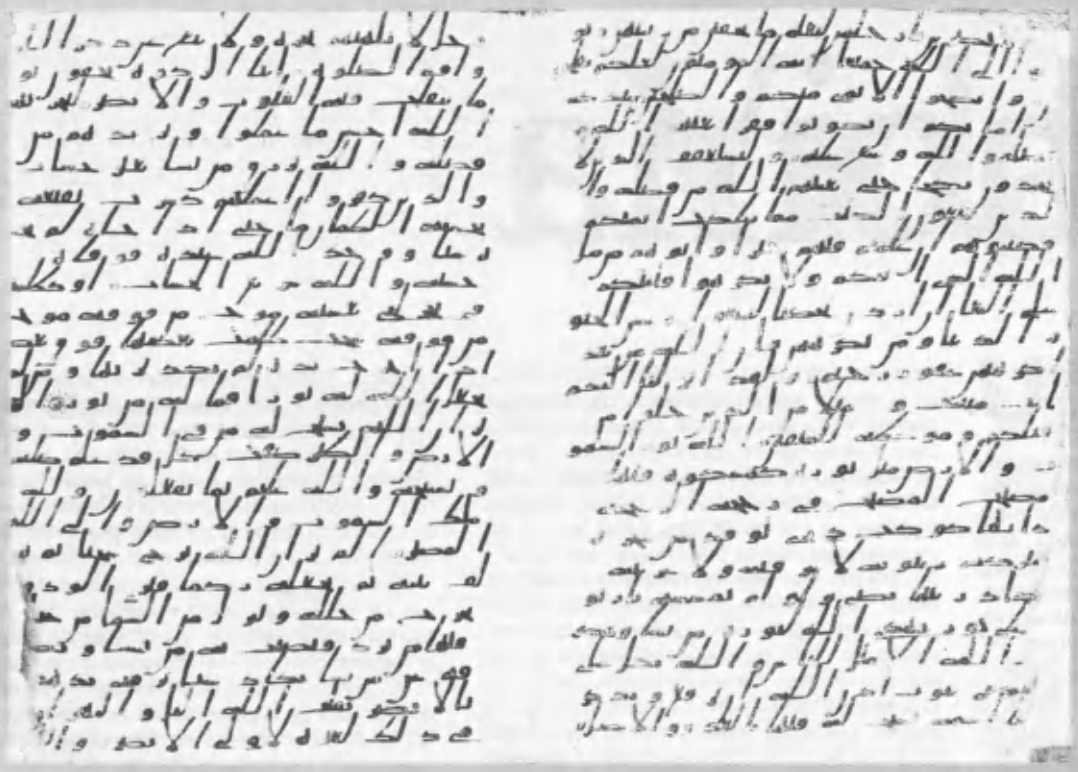


Foto © British Library, Londres

Este Corán (izquierda) fue escrito sobre pergamino en el siglo II/VIII, probablemente en La Meca o en Medina. La escritura es la antigua forma arábiga llamada *al-ma'il*. Se trata de uno de los más viejos manuscritos del Libro sagrado que han llegado hasta nosotros.

El Corán

"En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericorioso. Rey del Día del Juicio. A ti adoramos y a ti pedimos ayuda. Condúcenos al camino recto, camino de aquellos a quienes has favorecido, que no son objeto de tu enojo y no son los extraviados."

Corán, I, 1-7, Introducción

El Corán o Alcorán (en árabe *al-Qur'an*, "la lectura" por excelencia) es el Libro sagrado de los musulmanes, que contiene el conjunto de las revelaciones transmitidas por Dios a Muhammad (Mahoma), desde el año 610 hasta su muerte en 632, por intermedio del arcángel Gabriel.

El propio Mahoma, considerado como el último de los profetas y el mensajero encargado de transmitir la palabra divina, ha descrito la revelación en los siguientes términos:

"Se produce de diferentes maneras: bien Gabriel adopta la forma de un hombre que me habla como un hombre, bien la de un ser especial, dotado de alas, y yo retengo todo lo que me dice. Otras veces es algo como una campana que resuena en mis oídos —y ésa es la más dura de las pruebas—, y cuando ese estado de éxtasis termina, recuerdo todo perfectamente, como si estuviera grabado en mi memoria".

El texto del Corán comprende 114 capítulos, llamados suras o azoras, cada uno de ellos dividido en versículos o aleyas. De extensión desigual, las azoras no están dispuestas cronológicamente sino por orden de longitud decreciente, con excepción de la primera, *al-Fatiha*, o "Introducción", que sólo tiene siete versículos. Considerada como una suma del Libro sagrado, ésta es la única parte del Corán cuya recitación es obligatoria en todas las plegarias.

El Corán guía la vida entera de los musulmanes, tanto la temporal como la espiritual, la individual como la colectiva, y se dirige a todos los seres humanos sin distinción, de todos los países y para siempre, puesto que según el Libro sagrado no volverá a haber revelación alguna en el porvenir.

Dado que el Corán no se atiene a un orden cronológico, en él las revelaciones dictadas al Profeta en La Meca —es decir antes de la Hégira— alternan con las que recibió posteriormente en Medina.

Las primeras, llamadas azoras meqúies (que representan cerca de un tercio del Corán), destinadas a una comunidad hostil y pagana, constituyen una especie de código moral y ensalzan la caridad, la perseverancia y la purificación. Tratan también de la vida de ultratumba y recuerdan en particular a los creyentes el Juicio Universal que les espera.

Las azoras llamadas mediníes (dos tercios del libro, aproximadamente) contienen en cambio ciertas disposiciones jurídicas que eran necesarias para la vida comunitaria de la nueva sociedad islámica creada en Medina.

Esos mensajes revelados se sucedieron hasta la muerte del Profeta en el año II de la Hégira (632 de la Era Cristiana).

Los fragmentos del Corán se recopilaron según las instrucciones personales de Mahoma. Tras cada revelación dictaba a uno de sus compañeros letrados las palabras recibidas del ángel Gabriel, indicando el lugar exacto que aquélla debía ocupar en el conjunto ya constituido. A una codificación por orden cronológico de las revelaciones, el Profeta prefirió una clasificación fundamentalmente "temática": con excepción de algunos capítulos sumamente extensos en los que se trata de diversos problemas, las azoras contienen a menudo revelaciones de épocas diferentes que abordan un mismo tema, lo cual confiere al conjunto una ordenación lógica.

Este trabajo de transcripción duró toda la vida misional del Profeta, y la comunidad musulmana no tenía derecho a introducir después de su muerte modificación alguna, ni por supresión ni por añadidura, en el texto de las revelaciones coránicas.

Incumbió a los sucesores de Mahoma la tarea de establecer una versión completa y definitiva del Corán en un libro único. Dado que los habitantes de la península arábiga no conocían por entonces el papel, los primeros musulmanes de La Meca, y luego los de Medina, anotaron las revelaciones en materiales de soporte más o menos precarios, como trozos de cuero, tabletas de madera, omóplatos de camello, corteza de palmera, piedra franca, etc.. Mas esa anotación de los textos sagrados era a menudo fragmentaria y adolecía de divergencias.

El Corán se conservó también gracias a los *hafiz*, los creyentes que lo habían aprendido de memoria junto al Profeta. Después de la muerte de Mahoma gran número de esos fieles perecieron en las guerras de apostasía que estallaron cuando algunos musulmanes renegaron del Islam y se negaron a pagar la *zakat* o limosna obligatoria. De ahí que el primer califa, Abu Bakr, por consejo de Umar, que debía sucederle en el trono, ordenase que se reunieran los fragmentos del Corán en un *corpus* único, a fin de preservar la integridad del Libro y de verificar, por medio de los *hafiz* que aun vivían, su autenticidad. Se dice que fue el propio Umar quien escribió el texto sagrado en un solo volumen, pero en realidad es a Utmán, el tercer califa, que reinó de 644 a 656, a quien debemos la edición oficial y completa del Corán.

El Corán consagra no solamente una religión, el islamismo, sino además una lengua: el árabe. En tiempos de Mahoma se hablaban en la península arábiga una multitud de dialectos de origen semítico. La palabra divina fue revelada en la lengua de la poderosa tribu de los quraysíes, con lo cual el árabe estaba destinado a convertirse en una lengua civilizadora para centenares de millones de personas. El Corán es el primer libro árabe que se conoce, está redactado en prosa, aun cuando los versículos frecuentemente tengan rima, y es un texto "inspirado" de una perfección formal no igualada en su lengua.

La recitación del Libro sagrado impone un ritmo a la vida de los musulmanes que en él se inspiran. Todos los musulmanes del mundo deben recitar en sus oraciones breves versículos del Corán en la lengua original, aunque éste se halla actualmente traducido prácticamente a todos los idiomas.

Las citas del Corán reproducidas en el presente número de *El Correo de la Unesco*, en su edición española, están tomadas de la traducción del Dr. Juan Vernet (*El Corán*, Plaza y Janés, S.A., Editores, Barcelona, 1980).

los muslmanes que emigraran a Medina en pequeños grupos, a fin de que sus conterráneos no se opusieran a lo que habría podido constituir un verdadero éxodo.

A medida que aumentaba el número de musulmanes que abandonaban La Meca, los habitantes de ésta comenzaron a temer que el Profeta también pudiera encontrar asilo en algún lugar y volver con sus huestes a atacar la ciudad, por lo que decidieron matarle. Cuando Mahoma se enteró de la conspiración, buscó a su amigo Abu Bakr y juntos resolvieron abandonar La Meca por la noche y trasladarse a Medina. Abu Bakr contrató a un guía para que les llevara dos camellos al lugar donde permanecían ocultos y los condujera por caminos poco frecuentados. Tras muchas peripecias llegaron a Medina, lo que colmó de alegría a los musulmanes que se encontraban allí instalados.

Este acontecimiento, la *Hiyra* o Hégira, constituye el comienzo de la era musulmana que, según el calendario islámico, acaba de cumplir catorce siglos (véase el art. de la pág. 43). Antes de la Hégira, la vida del Islam estaba llena de dificultades y peligros; después de ella, en Medina, vinieron tiempos de relativa seguridad y de progreso en los que se completaron gradualmente los diversos aspectos del Islam y pudo crearse un Estado islámico.

Mahoma era un hombre práctico. Quería establecer los principios que guiaran el comportamiento de los musulmanes en todos los aspectos de su existencia, tanto su vida espiritual y personal como su actividad política como miembros de una comunidad. Y fue en Medina donde emprendió esa tarea.

El primer problema que debió encarar fue el de los refugiados. Propuso entonces que cada familia acomodada de Medina acogiera fraternalmente a una familia de refugiados de La Meca y que ambas trabajaran y se ganaran la vida juntas, como si se tratara de una sola familia.

Luego se planteó el problema de la seguridad de los musulames. A la llegada del Profeta, Medina carecía de organización política debido a que los diversos clanes guerreros no reconocían ninguna forma de autoridad estatal o personal. Mahoma convocó a los representantes de todos los grupos —musulmanes, árabes idólatras, judíos y cristianos— y les propuso la creación de una ciudad-Estado cuya fuerza disuadiera a quienquiera que pretendiese atacarla. La propuesta fue aceptada y se eligió a Mahoma jefe del nuevo Estado.

Inmediatamente el Profeta se dedicó a redactar una constitución. El texto, que ha llegado hasta nosotros, representa la primera constitución escrita que se conoce. En ella se definen los derechos y deberes del jefe del Estado y de sus súbditos y se establecen las medidas adecuadas de defensa, justicia, seguridad social y otras actividades necesarias de la comunidad. La característica principal de esa constitución es la tolerancia, en el sentido más amplio del término; en virtud de ella toda persona, musulmana o no, disfrutaba no sólo de libertad de conciencia sino además de libertad frente a las leyes y la justicia: así, por ejemplo, la ley musulmana no se aplicaba a los no musulmanes en materia civil ni penal.

Mahoma comenzó luego a organizar la seguridad del Estado musulmán estableciendo una serie de alianzas defensivas con las tribus de las inmediaciones de Medina. Fortalecido por esas alianzas, prohibió que las caravanas que viajaban a Siria, Egipto e Irak atravesaran el territorio islámico. Cuando los habitantes de La Meca trataron de abrirse paso por la fuerza se encontraron con que les oponían resistencia bandas de musulmanes tres y hasta diez veces inferiores a sus propias fuerzas. Así, la gran victoria que representó la batalla de Badr (año 2 de la Hégira) fue obtenida por 300 musulmanes contra unos 850 paganos.

Con el paso de los años La Meca comenzó a dar señales de agotamiento económico.

La Sunna

La *Sunna* ("conducta", "comportamiento") o *Hadith* ("dichos", "declaraciones") es el conjunto de los actos y dichos del Profeta del Islam, Mahoma, y de aquellos que fueron tácitamente aprobados por él a lo largo de toda su vida misionera.

Base fundamental del Dogma y de la Ley del Islam, después del Corán, la Sunna consiste esencialmente en los comentarios del Profeta acerca del Corán, y en las normas de conducta prescritas a la comunidad islámica en su conjunto.

También llamada *Hadith*, o "Tradición del Profeta", la Sunna fue la fuente de una multitud de reglas prácticas que guiaron a los jueces en los primeros siglos del Islam, antes de que se codificaran las leyes positivas. Aún en nuestros días continúa siendo una importante fuente de leyes para numerosos países que aplican parcial o enteramente la *Chari'a* ("legislación") islámica.

Dentro de lo que transmitía a su comunidad, Mahoma diferenciaba claramente al Corán, palabra de Dios dictada por Gabriel, que no debe sufrir la más mínima alteración, de la inspiración que lo incitaba, en su vida cotidiana, a actos o palabras aprobados por Dios. El Profeta se hizo cargo él mismo de la presentación del Corán (véase el cuadro de la pág. anterior), pero no de la del Hadith.

En un comienzo la Sunna se transmitió casi exclusivamente a partir de las memorias privadas de los compañeros del Profeta. Algunos de ellos, como Abdula ibn Amr y Anas ibn Malik, escribieron las palabras y las acciones de Mahoma cuando aún vivía éste ; otros no lo hicieron hasta después de su muerte ; y la mayoría sólo comunicaron oralmente sus conocimientos a sus alumnos. A veces, para resolver cualquier problema, jurídico o de otra índole, se buscaba un precedente en la vida del Profeta : encontrarlo significaba resolver el problema.

Las primeras generaciones de musulmanes experimentaron la necesidad de agrupar *todos* los hadith autenticados del Profeta. Muchos "tradicionistas" —especialistas de la Sunna— se pusieron en viaje, a veces hasta muy lejos, para recoger estas tradiciones de la propia boca de aquellos que las conservaban.

En poco tiempo la Tradición se ensanchó considerablemente. Hubo quienes fabricaron hadith para apoyar sus propias doctrinas, o para enseñar doctrinas heréticas. Otros, impulsados por su fervor y por el deseo de ser aún más edificantes, llegaron hasta a inventar tradiciones.

Hacia el segundo siglo de la Hégira resultaba esencial poder presentar una cadena completa de autoridades en la materia, que remontara hasta la fuente, para dar validez al Hadith. Su crítica se convirtió en verdadera ciencia. Se escribieron biografías consagradas a las personas que constituían los eslabones de esa cadena de transmisión, en las que se estudiaban escrupulosamente sus orígenes, ideas, doctrinas, grados de virtud, etc., para poder, a través de todo esto, juzgar de la fiabilidad de sus palabras.

Así, los hadith se dividen en dos partes : el *Isnad,* o cadena completa de autoridades que llegan hasta la fuente, y el *Matn,* o texto mismo. Esto nos lo demuestra el siguiente ejemplo:

a) Isnad : El-Jumaidi nos ha comunicado según Sufian, quien a su vez lo recoge de Yah'ya Ibn Said el-Ansari, que Mohamed Ibn Ibrahim Et-Taimi le había informado que él había oído decir a Alqama Ibn Waqqâs El-Laiti : "Yo oí a Omar Ibn El-Jattab (que Dios esté satisfecho de él) decir desde lo alto de su cátedra que él había oído al Enviado de Dios (para él salvación y bendición) expresarse en estos términos :..."

b) Matn : "No se juzgará las acciones sino según las intenciones".

Seis grandes compilaciones de hadith son autoridad : los *Sahih* ("lo auténtico") de Bujari y de Muslim, y las *Sunnas* ("conductas") de Abu-Dawud, de Tirmidhi, de Nasa'i y de Ibn Maja, todas ellas realizadas en el tercer siglo de la Hégira —siglo IX d.C.—.

Mahoma ofreció generosamente una tregua, mas, cuando ésta fue violada por los mequíes, el Profeta ocupó la ciudad sin derramamiento de sangre. Su primera decisión fue proclamar una amnistía general, lo cual conmovió tanto a la población que la mayoría de ella se convirtió de la noche a la mañana al islamismo.

Con la conquista de La Meca, el Profeta pudo negociar con el Imperio bizantino que no vacilaba en asesinar a los embajadores musulmanes ni en condenar a muerte a aquellos de sus súbditos que habían abrazado el islamismo. Pudo también Mahoma ocuparse del resto de la Península arábiga que enviaba numerosas delegaciones a Medina para que proclamaran su conversión a la nueva fe.

Dos años después el Profeta hizo su peregrinación a La Meca, a la Morada de Dios, con lo que culminaba y terminaba la edificación del Islam. Su misión en la tierra estaba cumplida. Tres meses más tarde moría. Hacia el año de su muerte, en 11/632, toda la Península arábiga y las regiones meridionales de Palestina y de Irak se habían convertido al Islam. El Estado islámico, nacido en un barrio de Medina en el año I de la Hégira, abarcaba entonces tres millones de kilómetros cuadrados y se había dotado de las instituciones económicas, militares, educativas, jurídicas y de otra índole, necesarias para su supervivencia y su desarrollo.

Antes de su muerte el Profeta había resumido los cinco deberes espirituales primordiales del Islam: la profesión de fe ("No hay más Dios que Dios y Mahoma es el enviado de Dios"), el rezo de las oraciones diarias, el pago de impuestos, la peregrinación a La Meca y el ayuno durante el mes de Ramadán. Estos cinco principios de la fe, en los que lo material y lo espiritual forman un todo armónico, siguen constituyendo aun hoy día los fundamentos mismos del Islam.

M. Hamidullah

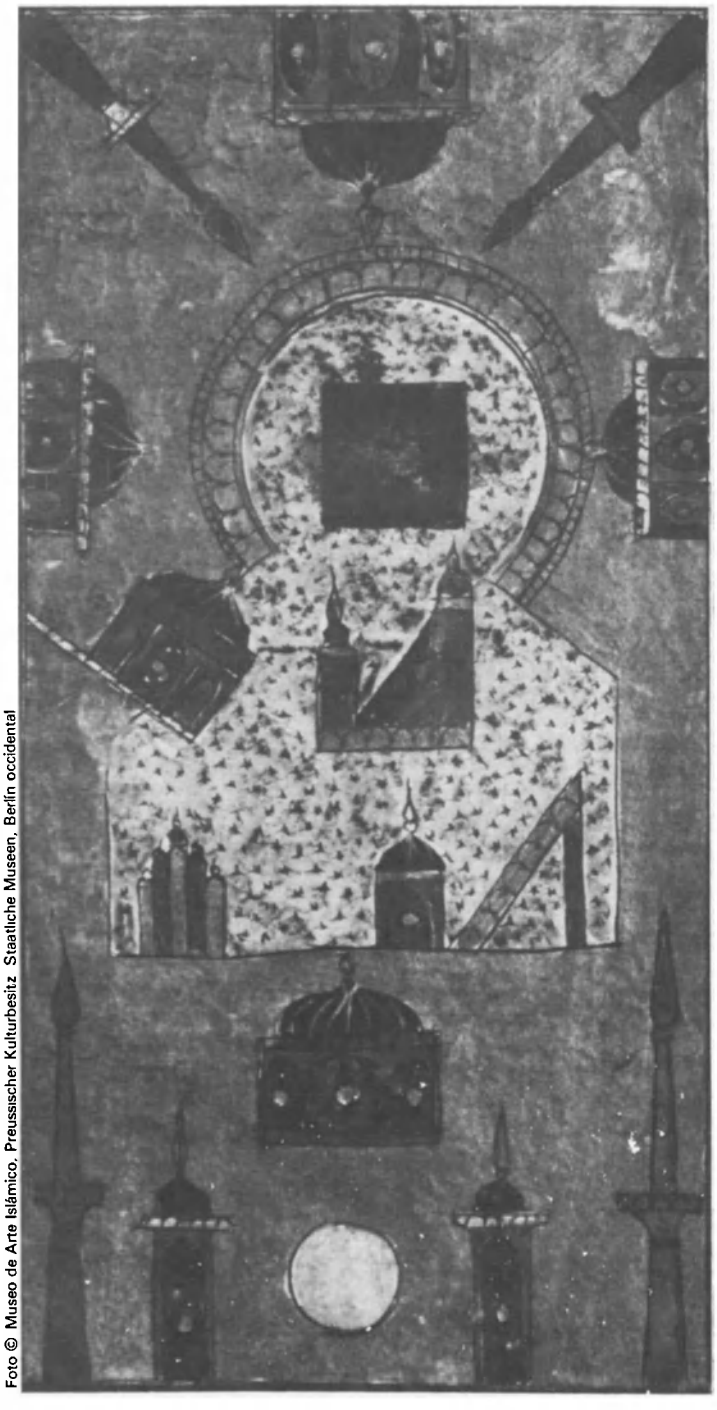


Foto © Museo de Arte Islámico, Preussischer Kulturbesitz, Staatliche Museen, Berlín occidental

La Meca

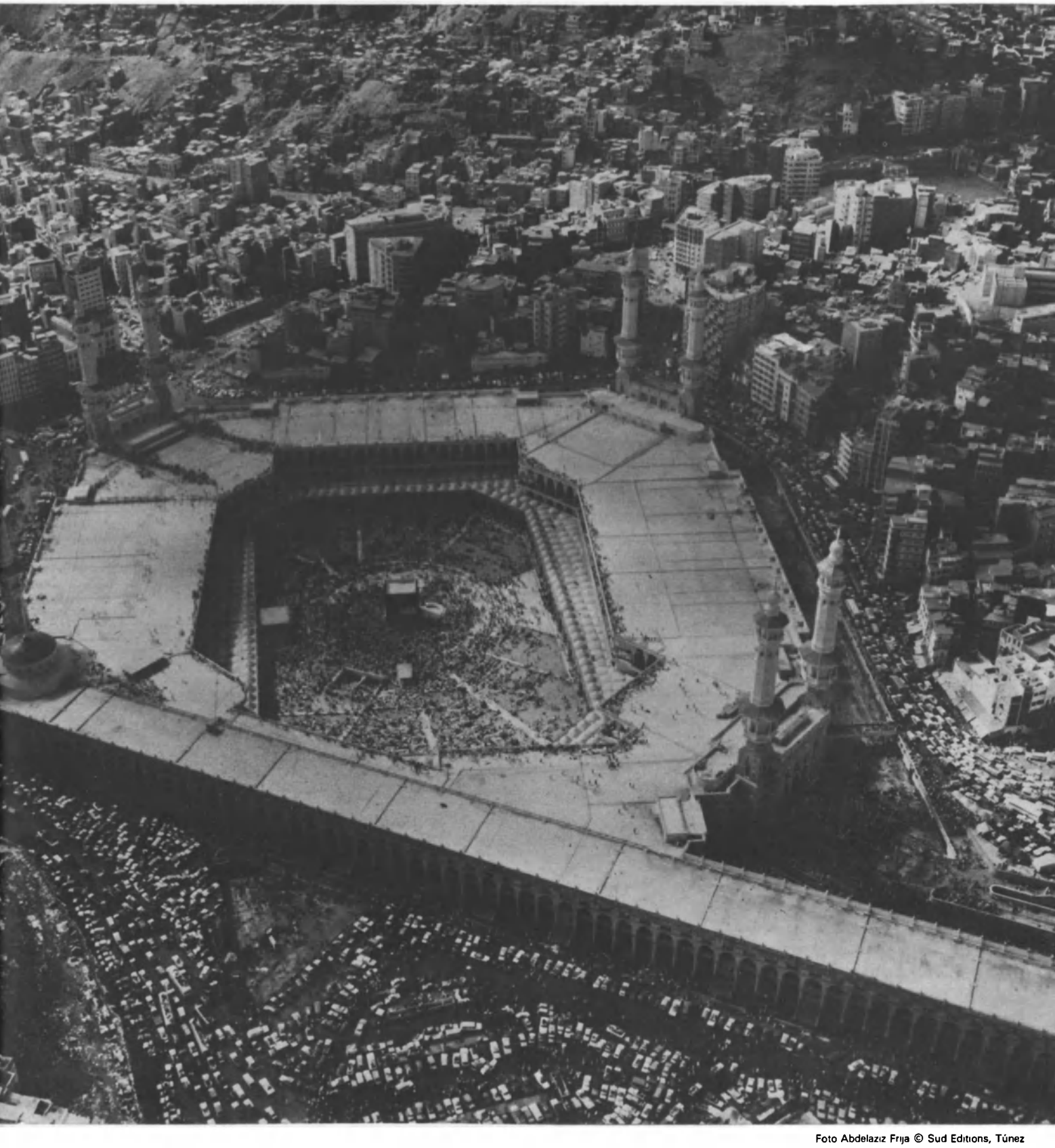
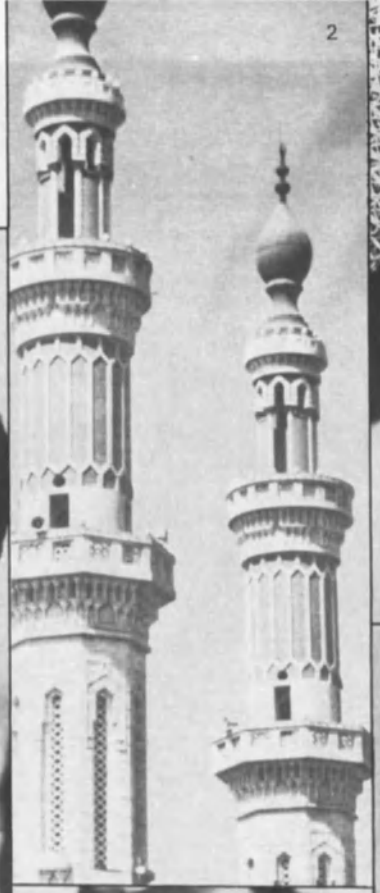


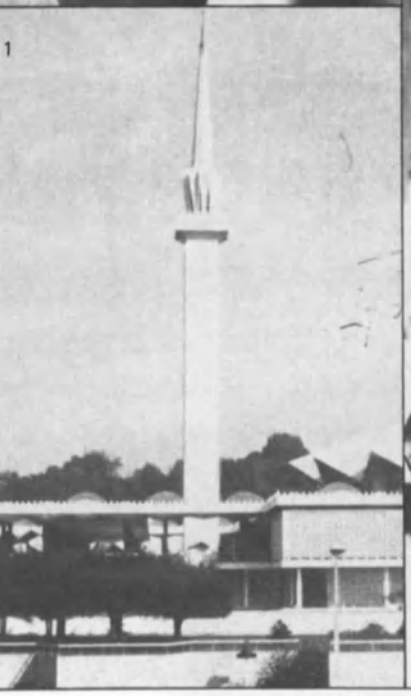
Foto Abdelaziz Frija © Sud Editions, Túnez

La Meca es la cuna y el corazón del Islam y la Kaaba su más sagrado santuario. Cinco veces al día, millones de musulmanes de todo el mundo se vuelven hacia la ciudad santa mientras recitan las oraciones prescritas. Y a La Meca van, desde hace catorce siglos, los peregrinos musulmanes para dar las vueltas rituales en torno a la Kaaba, besar la Piedra Negra y correr siete veces entre los dos montículos, al-Safa y al-Marwa, situados dentro del recinto de la mezquita. El *salat*, u oración diaria, y el *hayy*, la peregrinación a La Meca que todo musulmán que materialmente pueda debe realizar al menos una vez en su vida, son dos de los cinco "Pilares del Islam", en los que se resumen las creencias y deberes esenciales del musulmán. Los otros tres pilares son la *shahada*, o profesión de fe, la *zakat*, o limosna, y el *siyam*, o ayuno. Arriba, vista aérea de la Gran Mezquita de La Meca, con el santuario de la Kaaba en el centro del patio. Según la tradición, la Kaaba (palabra que significa "cubo", alusión a su forma) fue construida por Abraham y su hijo Ismael. La *Hayar al-Aswad*, o Piedra Negra, está situada en el ángulo oriental de la Kaaba, aproximadamente a metro y medio del suelo. Según otra tradición, fue el ángel Gabriel quien llevó a Abraham la famosa piedra, que primitivamente era blanca, habiendo adquirido su color actual por su contacto con la impureza y el pecado durante el periodo pagano. Otra leyenda cuenta que la piedra cayó del cielo. Recubre la Kaaba un paño o vestidura, la *kiswah*, de color negro con inscripciones de oro, que se renueva todos los años. Por dentro el edificio, cuyo acceso está estrictamente limitado, se halla totalmente desnudo. Tres pilares de madera sostienen el techo, y los únicos objetos son una serie de lámparas de oro y plata. A la izquierda, un dibujo iluminado de estilo otomano (siglo XII/XVIII) que representa a La Meca.



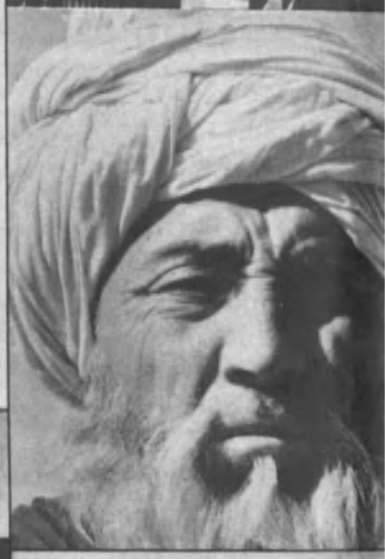
2

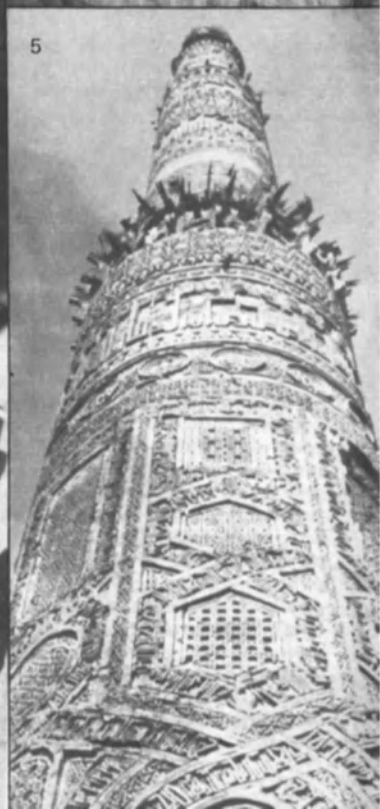
4



1

3



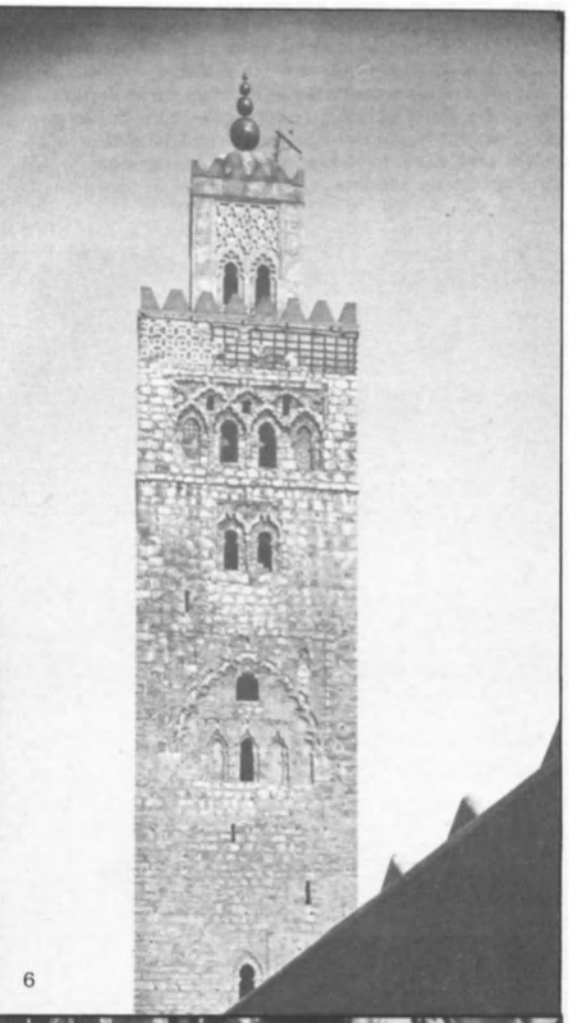


5

El mundo del Islam

textos e imágenes

El advenimiento y la rápida propagación del Islam por el mundo representan una de las grandes etapas de la historia de la humanidad. Revelado en Arabia al profeta Mahoma, el Islam se difundió en pocos siglos, por varios continentes, desde las costas atlánticas de Africa hasta las del Asia sudoriental. Hoy comprende seguramente más de ochocientos millones de hombres y mujeres a los que mueve el sentimiento profundo de pertenecer a una misma comunidad.
Y todavía hoy continúa esa propagación. La razón profunda de ello radica precisamente en un universalismo que no hace distinción alguna entre razas, y que permite que tantos pueblos se integren al Islam conservando su propia cultura.
En las páginas siguientes ofrecemos, con textos e imágenes, un panorama de esta diversidad en la unidad que es rasgo distintivo de la *Umma* o Comunidad del Islam.



6

1.— La Gran Mezquita (siglo XIV/XX) de Kuala Lumpur, Malasia.
Foto Jacques Thomas © Explorer, París

2.— Alminar de una mezquita de Trípoli, República Arabe Libia.
Foto David Lomax © Robert Harding Associates, Londres

3.— Alminar de la Gran Mezquita (siglo III/IX) de Samarra, Irak.
Foto © André Stevens, Winksele, Bélgica

4.— Mezquita del Sultán Hasán (siglo VIII/XIV), El Cairo, Egipto.
Foto Georg Gester © Rapho, París

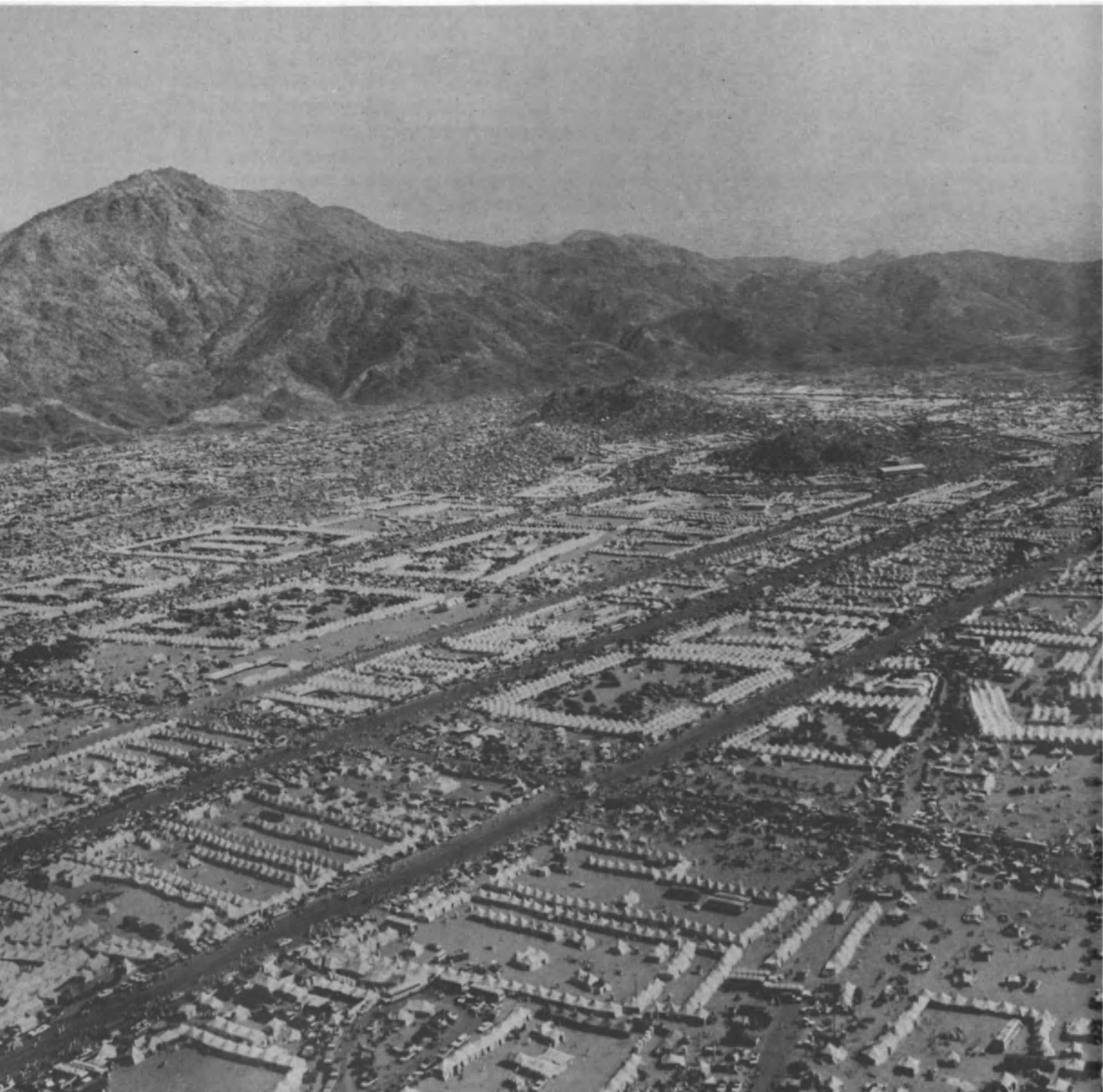
5.— Alminar de Yam (siglo V/XII), Afganistán.
Foto © Robert Harding Associates, Londres

6.— Mezquita Kutubiyya (siglo VI/XII) de Marrakech, Marruecos.
Foto Jean Mazenod © Editions d'Art Jean Mazenod, París

Fotos de personas: Abdelaziz Frija © Sud Editions, Túnez

Una misión

Este enorme campamento levantado en la llanura de Arafat alberga a una parte del millón y pico de musulmanes de todo el mundo que cada año van a La Meca en cumplimiento del *hayy*, la peregrinación que todo musulmán debe realizar por lo menos una vez durante su vida. Al acercarse a la ciudad santa, el peregrino se pone el vestido de *ihram* (estado de santidad), consistente en dos piezas no cosidas de paño blanco. El *hayy* tiene lugar durante el mes de *Dhu 'l-Hidya* e incluye toda una serie de actos rituales, entre ellos el *tawaf*, consistente en rodear siete veces la Kaaba, y el *sa'y* : correr siete veces en ida y vuelta entre los dos montículos de al-Safa y al-Marwa, situados dentro del recinto del Haram o Gran Mezquita de La Meca. Otros actos rituales se efectúan en las cercanías de la ciudad, entre ellos el lanzamiento de siete guijarros contra tres columnas de piedra que representan a Satán, en Mina, y la ascensión del monte sagrado de *Yabal al-Rahma*, en la llanura de Arafat. A continuación viene el *adha* o sacrificio de un cordero, con el que se inicia la mayor fiesta del año musulmán, el *Aid-el-Kebir*. Antes de volver a su casa, la mayoría de los peregrinos visitan la tumba del Profeta en Medina.



universal

por Habib Chatty

"¡Hombres! Temed a vuestro Señor que os ha creado a partir de una sola persona, de ella sacó su pareja y de ambos sacó muchos hombres y mujeres."

Corán, IV: 1

Foto Abdelaziz Frija © Sud Editions, Tunez

LA principal característica del Islam es la universalidad de su mensaje. El islamismo es, por esencia, una religión abierta a todos, sin exclusión de persona alguna. Sin imposición, tampoco: el llamamiento coránico se dirige a quien lo escucha. Dios dijo a Mahoma: "Te hemos enviado a todos los hombres como albriciador y amonestador" (XXXIV, 27). Pacífico por definición, el Islam presupone la igualdad primordial entre los hombres, basada en su identidad esencial, en su origen único y en su destino común. Ninguna distinción de nación o de raza, ningún privilegio de casta o de clase, puede prevalecer sobre la obediencia a Dios y la adhesión a la causa del hombre. Dijo el Profeta: "La humanidad entera constituye una sola familia cuya carga lleva Dios"; y también: "El árabe no es superior al extranjero, ni el extranjero al árabe, ni el blanco al negro o viceversa, sino únicamente por la piedad; el hombre más amado del Señor es el más útil a su familia". ¿Puede expresarse de manera más justa la solidaridad del género humano y la igualdad esencial de todos los hombres?

Mas la universalidad del islamismo no se explica exclusivamente por estas razones. Ultima religión revelada, el Islam es además la síntesis final de todos los mensajes celestiales del pasado. De ahí que los musulmanes deban creer en los mensajes divinos transmitidos a los hombres por otros apóstoles antes de Mahoma. Esto demuestra hasta qué punto el islamismo es, por esencia, una religión de concordia, de amistad y de tolerancia y una síntesis que retoma —completando, rectificando, explicando y enriqueciendo —lo que ya había sido revelado a Abraham, Moisés, Jesús y otros profetas: "El Profeta ha creído en lo que se le ha hecho descender, procedente de su Señor, y todos los creyentes creen en Dios, en sus ángeles, en sus escrituras y en sus enviados. Dicen: No establecemos diferencias entre ninguno de sus enviados" (II, 285). De ahí que el Islam se presente como un crisol en el que se han fundido todas las verdades divinas y como una fuente en que la conciencia, por poco que lo quiera, encuentra su verdad, su impulso y su serenidad.

Tal es, a nuestro juicio, el vivificante principio interno que ha contribuido en gran medida a la propagación extremadamente rápida del Islam por los cuatro puntos cardinales, rechazando todo prejuicio de raza, de color o de cultura y negándose a replegarse en sí mismo dentro de una determinada frontera geográfica.

Lugarteniente de Dios en la tierra, el hombre no está obligado a permanecer en un lugar dado en vez de otro. Con excepción de los tres centros privilegiados —La Meca, templo de Alá, la Mezquita de Medina, y la Mezquita de al-Qods, Jerusalén, punto de encuentro de las tres religiones reveladas (el judaísmo, el cristianismo y el islamismo)— todos los lugares de la tierra son iguales. Los hombres deben poblarlos y aprovechar sus beneficios. "El es Quien ha hecho sumisa a la tierra entre vosotros. ¡Id por sus provincias! ¡Comed de sus frutos!" (LXVI, 15).

Más aun, el musulmán está llamado a no apegarse a un territorio particular. La tierra entera es su patria. Todas las direcciones son buenas y tiene que conocerlas y explorarlas, ya sea para aportarles un bien inesperado, ya para encontrar allí refugio. Por dondequiera que vaya, el musulmán está siempre en su patria. Es el ciudadano del mundo por excelencia.

¿Cabe pues asombrarse, al contemplar el mapa del Islam, de que sin tener en cuenta los factores geográficos y naturales se extienda más allá de las montañas y de los desiertos, más allá de las zonas áridas y de las regiones lluviosas?

Nada es más vasto que la "morada del Islam". La universalidad conceptual y la universalidad geográfica van juntas. La idea se encarna y se prolonga en lo real. El espacio geográfico actual del Islam va de Asia a Africa y de Europa a América y Australia. Mayoritario o minoritario, sin distinción de clases ni de razas, en todos los climas y en todas las latitudes, el Islam ha iluminado la tierra, ha llegado a todos los corazones y ha penetrado en todas las culturas. Abierto como el cielo, nada podría contenerlo.

A nuestros amigos no musulmanes les resulta frecuentemente difícil comprender el fenómeno de la islamización. Hay que reconocer que se trata de un proceso que tropieza con cierto racionalismo habituado a establecer categorías y relaciones de causa a efecto en un espacio homogéneo. Quizás a ello se deba que la opinión occidental considere a menudo al Islam como una religión de guerra, de violencia y de coacción.

Pero, visto de cerca, el Islam jamás ha sido impuesto en parte alguna por medio de la coacción. Ello sería, además, contrario al espíritu y a la letra mismos del Corán que la prohibe textualmente: "¡No hay apremio en la religión" (II, 257).

Naturalmente, dar a conocer el Corán es una obra piadosa, pero a condición de que prevelezcan el diálogo y la dulzura sobre la violencia y la imposición: "Llama a la senda de tu Señor con la sabiduría y la bella exhortación. Discútelos (a los que discrepan) con ►

HABIB CHATTY, *diplomático tunecino, es desde octubre de 1979 secretario general de la Organización de la Conferencia Islámica. Anteriormente fue ministro de asuntos exteriores de su país y embajador en Líbano, Siria, Turquía, Irán, Reino Unido y Marruecos.*

aquello que es más hermoso" (XVI, 126). El texto coránico se vuelve más exigente aun cuando se trata de "las gentes del Libro", ya sean judíos o cristianos: "No discutáis con las gentes del Libro si no es de manera amable" (XXIX, 45). Por lo demás, ¿cómo puede obligarse a un alma humana a amar lo que rechaza? Una adhesión obtenida por medio de una imposición sería superficial y efímera.

Sin embargo, no se ha resuelto enteramente el problema y hoy día, cuando tratamos de entablar el diálogo entre las civilizaciones y entre los hombres, no podemos eludirlo ni conformarnos con soluciones demasiado someras.

Sucede, en efecto, que los detractores del Islam siguen haciendo hincapié en algunos versículos coránicos o aleyas que llaman, en verdad, a la "guerra santa", y en apoyo de su tesis recuerdan también ciertos "hechos históricos" que, por lo general, conocen o interpretan mal.

Ahora bien, esas aleyas y esos hechos sólo adquieren su cabal significación en la medida en que se los sitúa en su contexto histórico. Como toda religión, el Islam no es un acontecimiento abstracto sino que se produjo en el espacio y en el tiempo y surgió entre los hombres y entre las ideas. Los primeros musulmanes que lo adoptaron estuvieron también sujetos a las vicisitudes del movimiento histórico universal y a las contingencias de la existencia humana, con sus factores ideológicos, políticos, económicos e intelectuales. Entre la adhesión y la abstención optaron por la solución más difícil aun a riesgo de tener que participar en combates que no habían buscado.

En efecto, el recurrir a la guerra, aun cuando sea santa, está sujeto para el musulmán a todo tipo de restricciones materiales y morales y a una larga serie de condiciones rigurosas; la guerra no es sino una manera coyuntural de "salir del paso". El musulmán puede responder a una agresión de la que es víctima pero en ningún caso debe agredir a otro. "A quien os ataque, atacadle de la misma manera que os haya atacado. ¡Temed a Dios y sabed que Dios está con los temerosos" (II, 190). Defensa legítima, sí, pero jamás ofensiva ilícita. De ahí también que el Corán, al prescribir la guerra, reconozca que sólo se puede sentir aversión por ella. Se trata realmente de "salir del paso", de una situación impuesta: "Se os prescribe el combate, aunque os sea odioso. Es posible que abominéis de algo que os sea un bien, y es posible que estiméis algo que os sea un mal" (II, 212, 213). El musulmán tiene el derecho de combatir solamente a quienes le combaten: "Combatid en el camino de Dios a quienes os combaten, pero no seáis los agresores. Dios no ama a los agresores" (II, 186). Por lo demás, ninguna otra religión ha definido con tanta precisión como el Islam los derechos en caso de represalia y el ejercicio de la venganza durante la guerra. Y esto es tanto más insólito cuanto que, en tiempos de guerra, el creyente está en una situación ya sea de perseguido ya de perseguidor, de dominador o de dominado: "Si castigáis, castigad en la misma forma en que

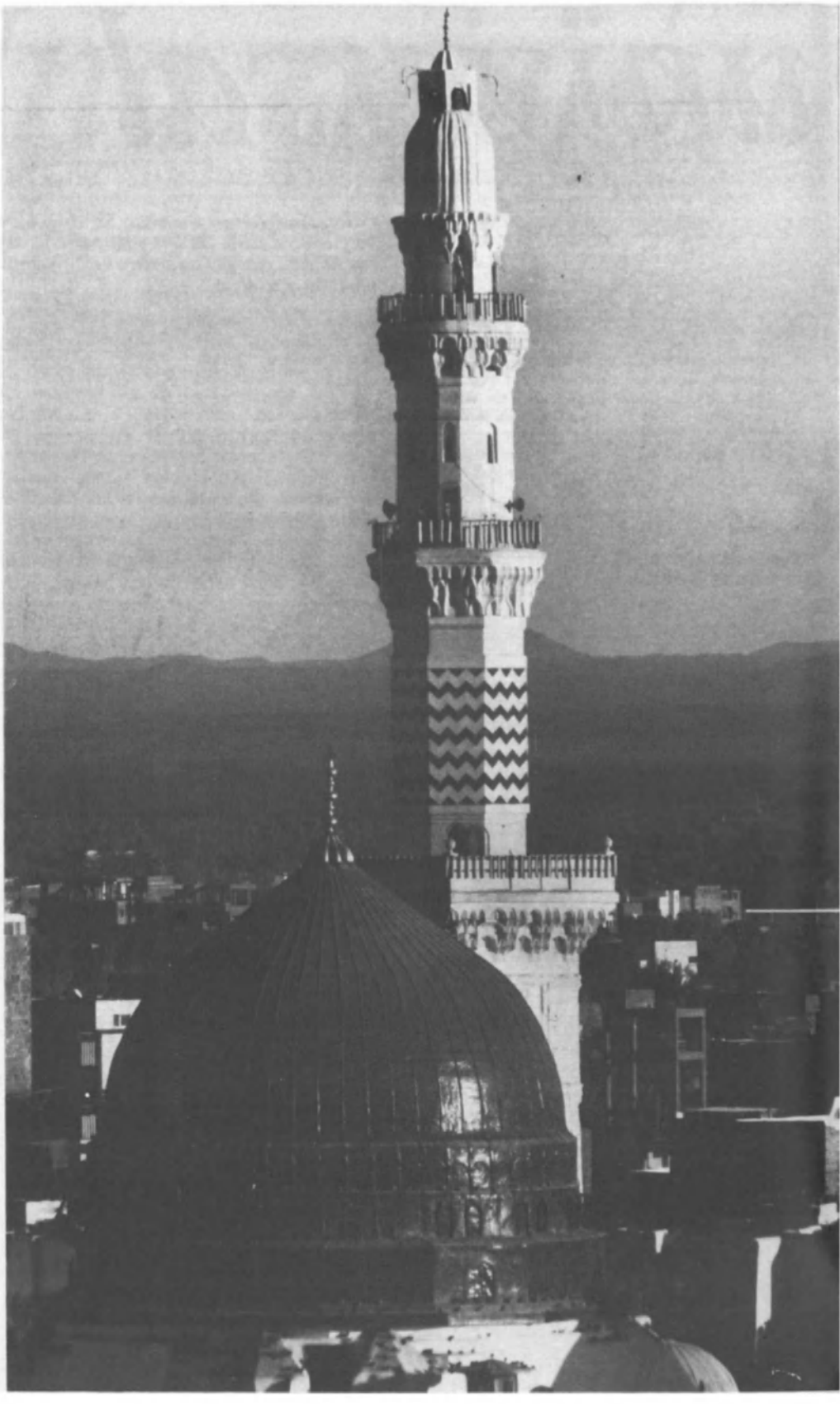


Foto Adbelaziz Frija © Sud Editions, Túnez

Arriba, uno de los cuatro alminares de la mezquita del Profeta en Medina, capital del primer Estado musulmán, fundado por Mahoma tras su emigración (*hiyra*) de La Meca en septiembre del 622 (año 1 de la Hégira). Medina es, junto con La Meca y Jerusalén, una de las tres principales ciudades santas del mundo islámico. La casa de Mahoma en Medina, donde los creyentes se reunían para orar, sirvió de prototipo para mezquitas posteriores. El Profeta fue enterrado en una sala que forma parte de la mezquita de Medina, construida en el siglo II/VIII por el califa omeya al-Walid. Allí están también las tumbas de sus dos compañeros que le sucedieron a la cabeza de la comunidad musulmana : Abu Bakr y Umar. Reconstruida varias veces tras su incendio, la mezquita fue ampliada considerablemente por el sultán otomano Abdul Mayid a mediados del siglo XIX. Desde 1953 los soberanos de Arabia Saudita la han ampliado aun más. Las tumbas del Profeta, de su hija Fátima y de sus dos sucesores son prácticamente todo lo que queda de la construcción omeya. A la derecha, una vista de la ciudad fortificada de Ghardaia, Argelia, coronada por su mezquita. La ciudad fue fundada en el siglo IV/X por una secta islámica beréber.

Organización de la Conferencia Islámica

La Organización de la Conferencia Islámica, que cuenta hoy con cuarenta y dos Estados miembros, fue creada en septiembre de 1969 en la primera conferencia de jefes de Estado y de gobierno islámicos, reunidos en Rabat (Marruecos).

Los miembros de la Organización, cuya sede es la ciudad de Yeddah, capital de la Arabia Saudita, son Estados con mayoría de población musulmana del mundo árabe, Asia, Africa y Europa.

Su instancia suprema es la Conferencia de Jefes de Estado, que hasta ahora se ha celebrado tres veces, en Rabat en 1969, en Lahore (Paquistán) en 1974 y en La Meca y Taif (Arabia Saudita) en 1981. La Conferencia de Ministros de Relaciones Exteriores se reúne anualmente desde 1970 en una ciudad diferente del mundo islámico. La OCI ha creado varias comisiones especiales y organizaciones subsidiarias, particularmente: en Yeddah, el Banco Islámico de Desarrollo, el Fondo de Solidaridad Islámica, la Agencia Islámica Internacional de Prensa y la Organización de Radiodifusiones de los Estados Islámicos; en Ankara, el Centro de Arte y de Estudio de la Civilización Islámica; en Dacca, el Centro de Formación Técnica y Profesional; y en Tánger, el Centro de Fomento del Comercio.

La OCI, cuyas actividades se financian con las contribuciones y los donativos de los Estados miembros, se ha fijado los siguientes objetivos: "Consolidar la solidaridad islámica entre los Estados miembros. Reforzar la cooperación entre los Estados miembros en las esferas económica, social, cultural y científica así como en otras esferas de importancia vital e intensificar las consultas entre los países miembros en el seno de las organizaciones internacionales. Esforzarse por eliminar la discriminación racial y el colonialismo en todas sus formas. Tomar las medidas necesarias para consolidar la paz y la seguridad mundiales fundadas en la justicia. Coordinar la acción para proteger los Santos Lugares, apoyar la lucha del pueblo palestino y ayudarle a recobrar sus derechos y a liberar sus territorios. Consolidar la lucha de todos los pueblos musulmanes para mantener su dignidad, su independencia y sus derechos nacionales. Crear la atmósfera propia para promover la cooperación y la comprensión entre los Estados miembros y los demás países".

Además de la OCI, existen dos grandes organizaciones islámicas de carácter internacional: la Liga Islámica Mundial y el Congreso del Mundo Islámico, que tiene su sede en Karachi (Paquistán). Ambas son organizaciones no gubernamentales.

Foto © C. Bastin y J. Evrard, Bruselas

fuisteis castigados, pero, si tenéis paciencia, será mejor para los resignados" (XVI, 127). Y si, por fortuna, los adversarios se inclinan por la paz, el musulmán debe también acatarla.

Quienes agitan como un espantapájaros la imagen de un Islam lleno de sangre y de violencia no hacen más que proyectar de manera tortuosa la imagen de su propio pasado, que no han podido exorcizar todavía.

Es, en realidad, a su vocación universal a lo que el Islam debe ante todo su expansión. Al estudiar este fenómeno se tiene siempre la impresión de que cada grupo conquistado para la nueva religión actúa como si ésta emanara de él. Así se advierte que en todos los combates librados por los musulmanes contra sus agresores fueron los sirios, los iraníes y los beréberes convertidos al Islam, y no los árabes, quienes aportaron el mayor contingente de los combatientes de la nueva fe.

Cabe señalar, además, que en varias regiones donde jamás se libró combate alguno, se adoptó el islamismo voluntariamente, sin presión exterior. El calor de los contactos humanos, la moral de los comerciantes musulmanes y la sinceridad de los misioneros pacíficos bastaron para vencer el paganismo de unos y el animismo de otros, propagando la civilización islámica. De lo que se infiere que nada es más eficaz para propagar una idea que la conducta ejemplar de quienes creen en ella.

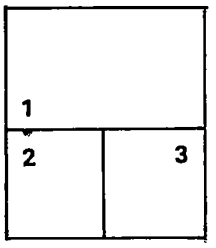
A su paso el Islam fue dejando por doquier huellas que la memoria humana no podrá olvidar. Por su exigencia espiritual el islamismo es una religión civilizadora, y éste es un aspecto que debería tener en cuenta toda geografía religiosa. ¿Cómo se explica que el Islam, que no surgió en una sociedad industrial, ni siquiera en una sociedad agrícola, sino, como señaló acertadamente Ibn Jaldún, en una comunidad hostil al modo de vida urbano, haya multiplicado los asentamientos urbanos?

Sucede que antes de servir de relevo de las caravanas que aseguraban el comercio entre regiones muy distantes entre sí o de *ribat* (lazo) para defender a los creyentes contra los asaltos de sus enemigos, la ciudad islámica surge como el escenario de un modo de vida donde todo se hace en común y todo se decide de común acuerdo. La mezquita de los sermones es el primer signo distintivo de una ciudad islámica que la diferencia de un poblado o de una aldea. Y está también el mercado, con sus corporaciones, sus caravasares, sus baños públicos. Verdadero microcosmos concéntrico y jerarquizado, la ciudad es necesaria para poner en práctica el ideal social y religioso del Islam: vivir juntos, orar juntos, querer juntos. Juntar y jamás dispersar, unir y jamás dividir. ¿No es éste un ideal que corresponde a la esperanza de todos? ¿No es un modelo de voluntad constructiva y civilizadora?

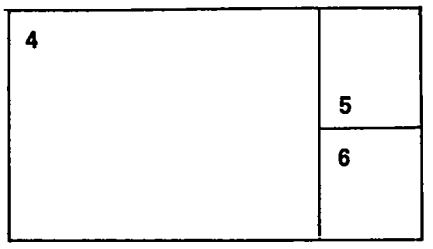
Lugar de trabajo y centro del culto, la ciudad islámica es además un foco de cultura y de ciencia. Y ésta es también una de las exigencias de la fe islámica. En nuestra época en que predominan las ciencias exactas y la tecnología de precisión, los historiadores,

SIGUE EN LA PAG. 24

Páginas en color



P. 19



P. 20/21

1. Médico tomando el pulso a un paciente. Miniatura tomada de un manuscrito (siglo VIII/XIV) del *Calila e Dimna,* versión persa de las célebres fábulas indias de Bidpai, tempranamente traducida también al castellano. Los problemas de las relaciones entre médico y paciente fueron definidos en el siglo IV/X por Razi (conocido en Europa con el nombre de Razés), autor de una ingente enciclopedia de las ciencias naturales, *al-Hawi*, célebre en el mundo latino con el título de *Continens*, y de numerosos tratados en los que expuso su experiencia clínica. Junto con Avicena (véase *El Correo de la Unesco* de octubre de 1980), Razi fue considerado durante siglos en tierra de Islam y en el Occidente cristiano como una de los grandes maestros de la medicina.

2. Miniatura ("El sésamo") procedente de una traducción árabe realizada en el siglo VII/XIII del tratado *De materia medica* del médico y farmacólogo griego Dioscórides (siglo I d.C.), obra que se conoció en el mundo islámico en el siglo III/IX. Varios sabios musulmanes desarrollarán posteriormente la farmacología, entre ellos el gran enciclopedista al-Biruni, el cordobés Gafiqi (siglo VI/XII) y, sobre todo, Ibn al-Baytar (siglo VII/XII). Este último es autor de una suma sobre los cuerpos simples donde se catalogan 1.400 drogas o medicamentos de origen mineral, animal y vegetal.

3. Esta miniatura, del siglo IX/XV, es un ejemplo importante de la hipología árabe. El caballo fue objeto de una abundante producción literaria y científica cuyos autores se esforzaron sobre todo por establecer una nomenclatura. Se trataba en general de una enumeración exhaustiva de los miembros del caballo visto desde el exterior. Como se sabe, la disección de animales estaba prohibida por razones religiosas. Sin embargo, según ciertas fuentes, el califa abasida al-Mu'tasim (siglo III/IX) ordenó que se importaran monos de Nubia que fueron disecados no lejos de Bagdad.

Fotos Roland y Sabrina Michaud © Rapho, París

4. Este mapa del mundo, con el sur en la parte superior según establecía la tradición, está tomado de un manuscrito del atlas de al-Idrisi, geógrafo árabe del siglo VI/XII. Es poco lo que sabemos de su vida. Según ciertas fuentes, nació en Ceuta (ciudad hoy española del norte de Africa) en el año 494/1101 y recibió una sólida formación clásica en Córdoba antes de emprender largos viajes por el Occidente musulmán y probablemente por ciertos países cristianos, para convertirse más tarde en geógrafo oficial del rey normando Roger II de Sicilia. Al-Idrisi creó un planisferio de plata acompañado de una obra de geografía descriptiva abundantemente ilustrada con mapas, el *Libro de Roger*. Síntesis de los conocimientos griegos y árabes acumulados hasta el siglo VI/XII, este libro representa el apogeo de la cartografía islámica.

Foto © Boldleian Library, Oxford

5. Este dibujo con varias constelaciones (arriba) procede de un tratado sobre las estrellas escrito en el siglo IV/X por el astrónomo persa Abd al-Rahman Sufi a petición del sultán y titulado *Suwar al-kawakib al-thabita* (Imágenes de las estrellas). Esta obra, copiada e iluminada con frecuencia (nuestra ilustración está tomada de un manuscrito del siglo IX/XV), ejerció una gran influencia en la toponimia de las estrellas en Europa gracias a un famoso tratado astronómico español, los *Libros del saber de astronomía* de Alfonso X el Sabio.

Foto © Biblioteca Nacional, París

6. Al-Biruni, nacido a fines del siglo IV/X, es uno de los más grandes pensadores del Islam y de la humanidad entera. Astrónomo, historiador, botánico, lingüista, filósofo..., dejó una obra considerable en todas las ramas del saber de su tiempo (véase *El Correo de la Unesco* de junio de 1974). Entre sus obras, cabe señalar una introducción general a la astronomía y a la astrología *(Kitab al-tafhim*, o Elementos de astrología) donde trata en particular de los astrolabios, de su fabricación, sus tipos y sus usos. Abajo, astrolabio mecánico, instrumento provisto de un engranaje gracias al cual puede determinarse la posición de los planetas y de las estrellas.

Foto Roland y Sabrina Michaud © Rapho, París

بزان واثق تواند شد وآنرا سبب شفا شمرد وباز اعمال خیر وساختن توشه آخرت از علت گناه ازان
گونه شفا می دهد که معاودت صورت نبندد ومن بحکم این مقدمات از علم طب تبرا نمودم وقت

جبل القمر وهو منبع النيل
بربره
الزنج
سفاله
الواق واق
موزنبير
العمر
اليمن
تهامه
الحجاز
العمامه
عمان
الهند
السند
مكران
كرمان
فارس
خراسان
الصين
التبت
الشام
العراق
الشاس
خوارزم
بحر جان
البيلقان
الخزر
الكمال
بلغار
المشتى
ماجوج
يأجوج
قوجيه
قمجيه
غزيه
اوكرت
تركش
البقزغز
اوخرجيز
الخلفه
النوبه
التاجين
الصعيد
الواحات
صحاري برنيق
قلوريه
الباشه
قوليه
فنجه
جرمانيه
افرنسيه
لمانيه
لوبيه
اسلانده
مارسيه
بجايه
شرق

صورة السفينة على ما ترى في السماء
الشرق
الغرب
الجنوب
الشمال

وكان ارسطوطاليس ابيض اجلح قليلا حسن القامة عظيم العظام
العينين كث اللحية اشهل العينين افنى صغير الفم عريض الصدر يسرع
في مشيته اذا خلى ويبطي اذا كان مع اصحابه ناظرا في الكتب دائما
لا يهذ او يقف عند كل كلمة ويطيل الاطراق عند السؤال قليل الجواب
ينتقل في اوقات النهار في القبابي ونحو الانهار محب لاستماع الاخبار
والاجتماع باهل الرياضات واصحاب الجدل منصف من نفسه اذا خصم معترف
بالمواضع الاصابة والخطا معتدل في الملابس والمآكل والمشارب والمناكح و
الحركات له بيده آلة النجوم والصناعات ومات وله ثمان وثمنون سنة

Página en color

Arriba: en los primeros siglos del reinado de los Abasidas (siglos II/VIII al VII/XIII), Bagdad fue un crisol de todas las culturas del mundo antiguo. Su escuela de traductores, con Hunayn ibn Ishaq (muerto en 263/877) a la cabeza, puso al alcance del mundo árabe-islámico una serie de obras maestras de la ciencia y de la filosofía greco-helenística, en particular de Aristóteles, Galeno, Hipócrates y Dioscórides. Esta labor de traducción fue decisiva para la constitución de una terminología técnica árabe. A Aristóteles se le consideraba como el primer maestro. En esta miniatura tomada de *Las mejores sentencias y los más valiosos dichos* (manuscrito del siglo VII/XIII) vemos al filósofo griego enseñando. El texto árabe que acompaña a la imagen traza un retrato físico y moral de éste.

Foto © Ara Guler, Estambul

Abajo: la herencia oriental —de India y Persia— contribuyó también ampliamente a modelar la civilización árabe-islámica de los primeros siglos de la Hégira. Una de las obras maestras de la prosa árabe clásica, *Kalila y Dimna*, es una colección de fábulas traducidas al árabe por Ibn al-Muqafa (siglo II/VIII) a partir de una versión persa de las fábulas indias de Bidpai. Traducida al español en 1251 por orden de Alfonso X el Sabio con el título de *Calila e Dimna*, constituye el primer exponente de la prosa narrativa castellana. La obra, en forma de apólogos, es una reflexión profunda sobre el poder. En la miniatura, de comienzos del siglo VII/XIII, el sabio Bidpai transmite su saber al rey.

Foto © Biblioteca Nacional, París

IBN BATUTA : La vuelta al mundo en treinta años

Ibn Batuta es quizás el más grande viajero de todos los tiempos. Nacido en Tánger (Marruecos), el año 703 de la Hégira (1304 d.C.), emprendió una peregrinación a La Meca a la edad de 21 años y no volvió hasta después de haber visitado todos los países musulmanes, recorriendo en veintiocho años cerca de 120.000 kilómetros.

En el curso de ese largo viaje, que sólo puede compararse al de Marco Polo, estuvo cuatro veces en La Meca, fue juez en Delhi y en las islas Maldivas, acompañó a una princesa griega a Constantinopla, residió en Sumatra y en Java, fue embajador del sultán de la India en China, y volvió a su país, "el mejor de todos los países", en el año 750 de la Hégira (1349 d.C.), para de inmediato partir nuevamente, hacia el reino de Granada primero, y luego hacia el Africa del Níger.

Su diario de viaje, redactado por un escriba bajo su dictado, es una fuente de la más alta importancia para la historia del mundo musulmán posterior a los mongoles y, sobre todo, para la historia de la India, del Asia Menor y del Africa occidental.

Si hay errores históricos en ese texto, ello se debe en lo esencial al gusto de la época, que reclamaba una exageración de lo extraño y exótico. A esto debe añadirse la pérdida de las libretas de apuntes, que Ibn Batuta iba redactando a medida que viajaba, con ocasión de un ataque de los piratas del océano Indico.

Pero estos errores o exageraciones no alteran el valor de la narración, escrita en un estilo muy directo y realzada con fórmulas no desprovistas de humor. De amena lectura, la obra de Ibn Batuta fue traducida íntegra o parcialmente a unos quince idiomas, y figura entre las obras maestras de la literatura árabe.

Los trozos aquí seleccionados provienen de los Voyages de Ibn Batuta, *cuatro volúmenes aparecidos en francés en la Colección de Obras Representativas de la Unesco.*

Contra las picaduras de serpiente

Teníamos en nuestra caravana a un mercader de Tilimsan, llamado Zeyyan el Peregrino, quien tenía la costumbre de coger las serpientes y de jugar con esos reptiles ; yo le había dicho que no lo hiciera, pero él continuaba. Cierto día, metió la mano en el agujero de un lagarto, para hacerlo salir, pero en su lugar encontró una serpiente, que tomó con su mano. Quiso entonces montar a caballo, y la serpiente le mordió el dedo índice de la mano derecha, lo que le causó considerable dolor. Le cauterizamos la herida con un hierro al rojo, y por la noche su dolor aumentó, era realmente atroz. Nuestro paciente degolló un camello, introdujo su mano derecha en el estómago del animal y allí la dejó toda la noche. Las partes blandas del dedo enfermo se desprendieron en fragmentos, y él lo cortó entero por su base. Los mesufitas nos dijeron que el reptil había bebido ciertamente agua poco antes de picar al mercader ; porque, de otro modo, su herida hubiese sido mortal.

(IV, 383-384)

La entrada en Pekín

En lo que concierne a la pintura, ninguna nación, sea o no cristiana, puede rivalizar con los chinos, que tienen un talento extraordinario para este arte. Entre las cosas asombrosas que vi entre ellos a este respecto, diré que todas las veces que entré en una de sus ciudades, a la que luego hube de volver, encontré siempre mi retrato y los de mis compañeros pintados sobre los muros y en papeles colocados en los mercados. Una vez hice mi entrada en la ciudad del sultán (Pekín), atravesé el mercado de los pintores y llegué al palacio del soberano con mis compañeros ; estábamos todos nosotros vestidos siguiendo la moda de Irak. Por la tarde, cuando dejé el castillo, pasé por el mismo mercado ; pues bien, allí estaban mi retrato y los de mis compañeros pintados en papeles pegados a los muros. Cada uno de nosotros se puso a examinar la figura de su camarada, y encontramos que el parecido era perfecto.

(IV, 262)

La posta en la India

En la India la posta de caballos se denomina *ulak*. Se efectúa con los caballos pertenecientes al sultán, estacionados cada cuatro millas. En cuanto a la posta de peatones, consiste en lo siguiente : cada milla está dividida en tres distancias iguales que se llaman *addauah*, lo que quiere decir "el tercio de una milla". La milla se llama, entre los indios, *alcoruh*. A cada tercio de milla hay una aldea muy poblada, fuera de la cual se hallan tres tiendas donde están sentados hombres preparados para partir. Esas personas han ajustado su cinturón, y cerca de cada una hay un látigo de dos codos de largo, terminado en su parte superior con cascabeles de cobre. Cuando el correo sale de la ciudad, lleva la carta entre los dedos y, en la otra mano, el látigo de cascabeles.

Parte entonces, corriendo con todas sus fuerzas. Cuando las personas situadas en las tiendas oyen el ruido de las campanillas, hacen sus preparativos para recibir al correo y, cuando éste llega, un hombre coge la carta de su mano y parte a toda velocidad, agitando su látigo hasta llegar al otro *addauah*. Los correos continúan haciendo lo mismo hasta que la carta llega a su destino.

(III, 95-96)

Estatuilla de arcilla de la época Tang (siglos VII al X) que representa a un comerciante de tapices, de origen árabe o persa, de la ciudad de Kachgar, en China. Este fértil oasis, al pie del Pamir, era entonces un centro comercial situado en una encrucijada de la ruta de la seda. Como atestigua esta figurilla, árabes y persas iban a China ya a comienzos de la dinastía Tang para comerciar con los habitantes o instalarse en el país. En la época de Ibn Batuta (que llegó a Pekín en 1275), los mongoles conquistadores de la China de los Song (Kublai Kan se convirtió en emperador de China en 1279) animaban a musulmanes, judíos y cristianos y a otros pueblos de Asia central a instalarse en el lejano país oriental.

Foto © Museo Real de Ontario, Toronto, Canadá

El mundo del Islam

VIENE DE LA PAG. 18

por poco objetivos que sean, no pueden menos que recordar el papel determinante que en esa esfera desempeñó también la ciudad islámica: Kairuán, El Cairo, Fez, Marrakech, Tlemcen y Alejandría en Africa; Bagdad, Basora, Kufa, Damasco, Ispahán, Bujara, Samarcanda y Lahore en Asia; Estambul y Córdoba en Europa... En estas "medinas", que sobresalen como minaretes en el firmamento del saber humano, las ciencias del mundo entero —chinas o indias, griegas o romanas, egipcias o caldeas, teóricas o prácticas, experimentales o formales— fueron pacientemente compiladas, generosamente conservadas, sabiamente traducidas y comentadas, genialmente profundizadas y recreadas. La ciudad islámica fue un verdadero arsenal intelectual que dio al saber un impulso sin precedentes, sin el cual nuestra "modernidad" habría sido imposible. De Sarton a Crombie en Estados Unidos y de Duhème a Koyré y Taton en Francia, los historiadores de la ciencia lo reconocen unánimente.

Las perspectivas actuales del mundo islámico nos parecen más ricas aun que las glorias de su pasado. Ese mundo que tanto ha dado a la humanidad está todavía cargado de promesas, lleno de ardor por servir y actuar en pro de un orden internacional mejor.

Es verdad que las Cruzadas, las invasiones mongolas, la Inquisición española y, más recientemente, el colonialismo constituyen recuerdos amargos que durante algún tiempo hicieron que el mundo islámico se crispara convulsivamente en una actitud defensiva. Hoy recobra confianza en sí mismo, pese a todos los obstáculos, pero no hay duda de que la tarea no será fácil.

El mundo islámico debe superar ante todo sus contradicciones internas y sus disensiones intestinas. Debe buscar dentro de cada país su cohesión amenazada por querellas entre sectas y movimientos a los que nada realmente fundamental separa, como no sea la pasión legítima por ser más útiles. Y debe también consolidar las relaciones de fraternidad y buena vecindad entre los diversos países.

Que el mundo islámico atraviesa una crisis es un hecho innegable. Pero se trata solamente de una "crisis de crecimiento". Las querellas entre movimientos religiosos (sunníes, chiíes), las divergencias entre movimientos políticos, los conflictos armados,

Foto © Omnia, Berna

A la derecha, escena callejera en Skopje, Yugoslavia, con una mezquita al fondo. Skopje y Sarajevo son los dos centros principales de la comunidad islámica yugoslava, que se calcula en unos tres millones de personas. Abajo, las cúpulas de Estambul; al fondo, el Cuerno de Oro y los alminares de la famosa Mezquita Azul o de Ahmed, construida en el siglo XI/XVII por el Sultán Ahmed Yami.

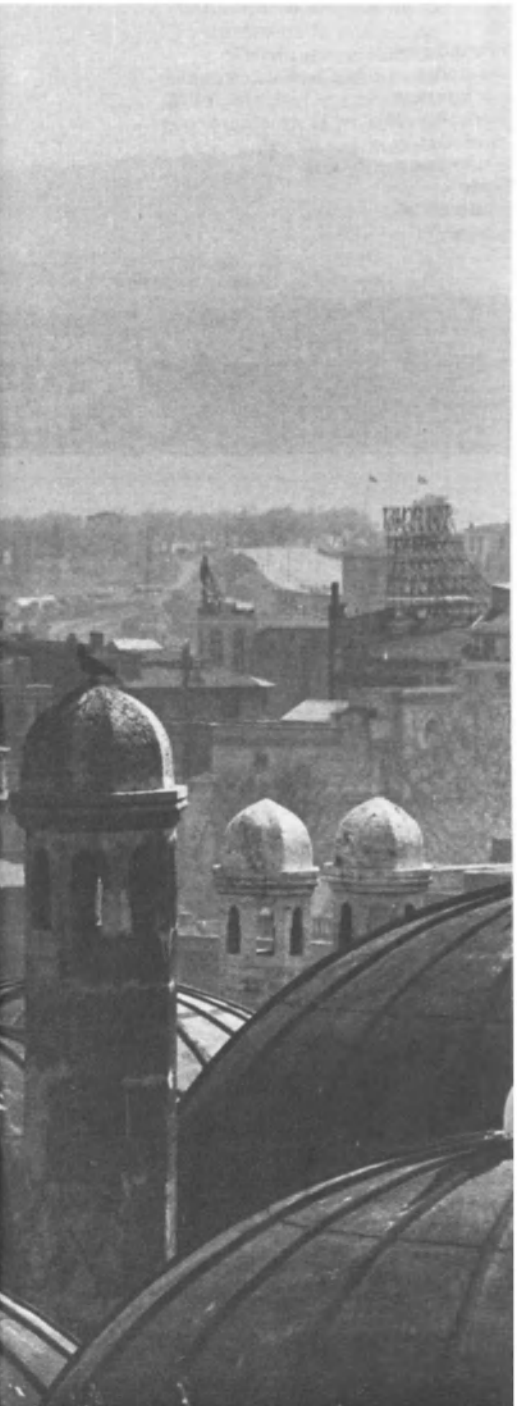


Foto © André Martin, París

no pueden ser, dentro de una perspectiva histórica, sino problemas circunstanciales.

En efecto, más allá de los conflictos contingentes y de las contradicciones pasajeras, los musulmanes se definen como miembros de una *Umma*, es decir una comunidad espiritual que trasciende todas las diferencias y suprime todas las disputas. Por eso estamos íntimamente convencidos de que ese vínculo divino que les une seguirá siendo siempre superior a los intereses que oponen actualmente a algunos miembros de la familia islámica entre sí.

Nuestra historia moderna y antigua, que demuestra que a los musulmanes sus desacuerdos sólo les sirven para concertarse nuevamente, nos confirma en este convencimiento. Y la historia de los demás también. La desunión actual del mundo islámico no es un caso *sui generis* en la historia de la humanidad. ¿No ha padecido Europa, hoy día floreciente, dos guerras devastadoras? Y si ella ha logrado acallar las pasiones, con mayor razón puede lograrlo el mundo musulmán considerado como una *Umma* en cuyo seno la ayuda mutua, la protección recíproca y la confianza son las normas de vida y los fundamentos de una espiritualidad unificadora.

El mundo islámico siente que esta exigencia se vuelve tanto más imperiosa y vital al tener que enfrentarse con el problema del subdesarrollo que le socava desde hace siglos. Mucho ha hecho ya por resolverlo, pero debe hacer más todavía si quiere alcanzar plenamente una "modernidad" que habría sido imposible sin el aporte de su civilización pero que, en fin de cuentas, hoy se realiza sin él.

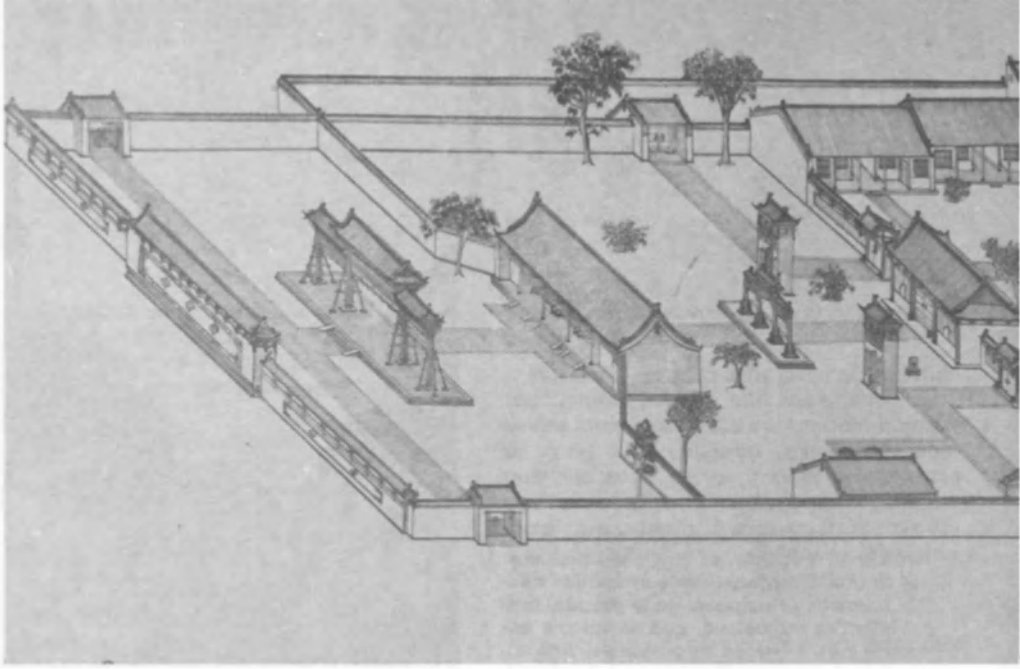
Tales son nuestras preocupaciones, nuestras esperanzas —el significado de la tarea que el mundo musulmán se ha comprometido a realizar.

Tales son también los objetivos de la política que desarrolla la Organización de la Conferencia Islámica (OCI) desde su creación. La OCI, a la que pertenecen la cuarta parte de los países representados en las Naciones Unidas, constituye una importante fuerza política internacional que se mantiene alejada de las superpotencias a fin de preservar la autonomía de sus decisiones, la libertad de sus opciones y sus orientaciones. Al crear la OCI, los países musulmanes, conscientes de la importancia de sus recursos humanos y naturales y de su fuerza económica y política, sólo se fijaron un objetivo: unirse para hacer mejor frente a impe-

El mundo del Islam

rativos de la vida moderna y servir mejor al género humano, establecer el diálogo entre todos los hombres, sin distinción de raza, cultura o ideología, a fin de que se conozcan y se reconozcan mejor tanto en su identidad profunda como en sus diferencias legítimas. Creemos que por ese camino puede asegurarse el triunfo de la paz sobre la guerra, de la fraternidad sobre el odio, de la tolerancia sobre el fanatismo y alcanzar un orden mundial mejor, una vida más justa y más digna. Estamos seguros de que, al tender sinceramente nuestra mano al prójimo, suscitaremos una respuesta que colmará la esperanza no solamente de los países musulmanes sino también del resto de la humanidad. Ese es el sentido del mensaje de La Meca proclamado solemnemente en la ciudad de Taif (Arabia Saudita) por treinta y ocho jefes de Estado en representación de mil millones de musulmanes. Ojalá ese llamamiento sea escuchado y un verdadero diálogo de civilizaciones se establezca entre todas las comunidades del mundo.

H. Chatty



Documento reproducido por cortesía de André Stevens

Abajo, el Taj Mahal, en Agra (India), cumbre de la arquitectura indoislámica. El monumento fue construido en el siglo XI/XVII por el soberano mogol Shah Yahan como mausoleo de su esposa Mumtaz-i-Mahal. Su etérea ligereza contrasta con la masa impresionante (abajo a la derecha) del mausoleo del Imán Reza en Mashad, una de las ciudades sagradas de Irán. Al Imán Reza le veneran los musulmanes chiíes como octavo Imán, o conductor, descendiente directamente del Profeta. El mausoleo fue construido en el siglo III/IX, aunque los gobernantes posteriores fueron ampliándolo a través de los siglos.

Foto Georg Gerster © Rapho, París

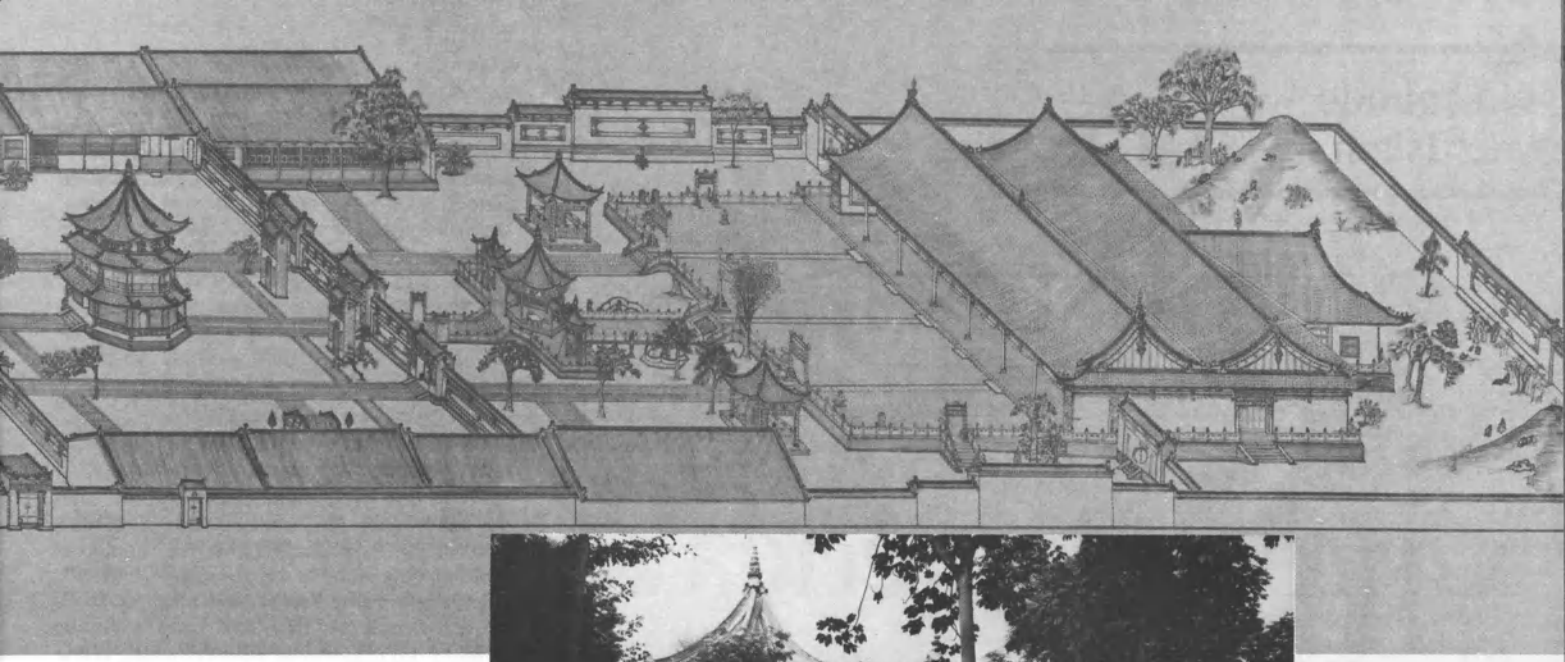


Foto © New China Pictures Co., Pekín

Arriba, rollo chino con el bosquejo de un conjunto arquitectónico musulmán construido en el siglo II/VIII bajo la dinastía Tang. El conjunto se situaba en el centro de la ciudad de Chiang, provincia de Kiangsi. La mezquita (foto de la derecha), claramente reconocible en el rollo, está siendo restaurada actualmente.

Foto © Roger Wood, Londres

"Sois la mejor comunidad que se ha hecho surgir para los hombres: mandáis lo establecido, prohibís lo reprobable y creéis en Dios."

Corán, III:106

Los musulmanes en la Unión Soviética

por Ziyauddin Babajan

Foto A Varfolomeev © APN, Moscú

Ulemas consultando un libro en la biblioteca de la madrasa de Miri-Arab en Bujara, R.S.S. de Uzbekistán (véase la leyenda de la pág. 34).

NUMEROSAS naciones y grupos étnicos de la Unión Soviética, particularmente en las regiones del Asia central, del Cáucaso y del curso medio del Volga, profesan el Islam. En su mayoría esos musulmanes adhieren al islamismo hanafí de la tendencia sunní, pero hay también shafiíes (en el Cáucaso septentrional), chiíes (en Transcaucasia) e ismaelíes (en Pamir).

En su empeño por construir una sociedad más justa y próspera, sin conflictos sociales ni lucha de clases, los musulmanes de la Unión Soviética cumplen escrupulosamente los preceptos y los ritos de su religión.

El Ramadán (noveno mes del año) constituye para todo musulmán un gran acontecimiento festivo. Según la tradición islámica es el mes sagrado por excelencia y de ayuno diario obligatorio hasta la puesta del sol. Los musulmanes soviéticos se preparan oportunamente para celebrarlo. Durante el mes de *Shaban*, que precede al de Ramadán, los *imam-jatib* predican en las mezquitas sermones especiales en los que explican el significado y la importancia del ayuno.

Diversas ceremonias conmemoran la llegada del Ramadán. Desde los primeros días del mes, grupos de niños hijos de los creyentes visitan los hogares de otros fieles para desearles salud y felicidad, cantando canciones tradicionales relativas al mes sagrado y pidiendo a Alá que dé al amo de la casa un hijo vigoroso. Los fieles, por su parte, ofrecen abundantes dulces y regalos a los niños.

Los mahometanos observan el ayuno con gran celo y en exacta conformidad con los preceptos del Corán, dicen sus oraciones cinco veces al día y por la noche acuden a la mezquita a participar en las *Salat al-Tarawih* (plegarias optativas que sólo se rezan durante el Ramadán). Con frecuencia los musulmanes de edad avanzada comienzan el ayuno dos meses antes del Ramadán que para los creyentes de la Unión Soviética constituye tradicionalmente un periodo en el que se estrechan los vínculos familiares y de amistad. Los hijos que han formado su propio hogar van a ver a sus padres para recibir su bendición, los amigos y conocidos se visitan y, en general, se procura prestar asistencia a todos los fieles necesitados.

El Ramadán es también la época en que se celebra el antiguo rito nacional del *Iftar:* cada familia mahometana invita a decenas de correligionarios a romper en su compañía el ayuno después de la puesta del sol, lo que a menudo va acompañado de plegarias y lecturas del Corán a cargo de un miembro del clero. Debido a la elevación de los niveles de vida en la Unión Soviética, prácticamente todos los creyentes pueden permitirse invitar a un grupo de fieles a su casa, por lo menos una vez durante el mes sagrado, para esa ruptura nocturna del ayuno.

Todos los musulmanes conmemoran la *Lailat a-Kadar,* una de las noches más veneradas del mes, aquella en que Alá comenzó a revelar el Corán al profeta Mahoma. En algunos lugares la celebración se caracteriza por servicios solemnes y sermones especiales en las mezquitas, mientras que en otros es más bien ocasión de reuniones familiares con lecturas del Corán y plegarias a Alá.

El primer día del mes de *Shawwal,* que sigue al mes de Ramadán, comienza la fiesta solemne del *Id al-Fitr* que marca el término del ayuno. En la víspera de la fiesta cada musulmán hace una contribución voluntaria *(Sadaka al-Fitr)* que originalmente estaba destinada a los pobres y que hoy día, dado el mejoramiento de los niveles de vida, se entrega a la mezquita para que la utilice con fines tales como la restauración de los monumentos culturales, o al Fondo Soviético para la Paz.

El día de la fiesta se celebran solemnes servicios religiosos y teólogos eminentes pronuncian sermones sobre los principios de la fe islámica, la necesidad de hacer el bien y el deseo de los musulmanes de que se establezca la paz y la amistad entre los pueblos. Las celebraciones tienen también un aspecto mundano: en las repúblicas del Asia central las mezquitas están rodeadas de bazares improvisados donde se expenden refrescos y dulces orientales y juguetes para niños, en medio de canciones y otros entretenimientos. En las zonas rurales, la equitación constituye una gran atracción popular.

Otro rasgo característico del ayuno del Ramadán es el *Jatm Qur'an* o recitación de memoria de todo el Corán. En el mundo islámico se aprecia enormemente la habilidad para recitar de memoria el Libro sagrado y los musulmanes soviéticos se han distinguido desde hace mucho como expertos en tal arte. Quienes son capaces de semejante hazaña reciben el título de *Hafiz,* custodios del Corán. Centenares de personas mantienen viva esta noble tradición, dando muestras de su habilidad no sólo durante el mes de ayuno sino también en los servicios regulares de los días viernes y en otras festividades. En un concurso internacional celebrado con ocasión del 1.400° aniversario de la revelación del Corán, Rakmatulla-kori Kasimov, de Andizhan (República Socialista Soviética de Uzbequistán), fue proclamado como uno de los mejores recitadores de todo el mundo islámico.

Siguiendo el ejemplo del profeta Mahoma, que combinó la oración y la meditación con el servicio activo en favor de su tierra y de toda la humanidad, los mahometanos de la Unión Soviética combinan el servicio de Alá y la observancia de los ritos religiosos con el debido y consciente cumplimiento de las obligaciones sociales que se derivan de

SIGUE EN LA PAG. 78

MUFTI ZIYAUDDIN JAN IBN ISHAN BABAJAN, *soviético, es presidente del Consejo Religioso Musulmán para Asia Central y Kazajstán, uno de los cuatro comités de ese tipo que existen en la URSS. Muy conocido en el mundo del Islam, el señor Babajan ha asistido a numerosas conferencias musulmanas internacionales y es miembro del Consejo Supremo Islámico para las Mezquitas, de La Meca. Entre sus obras cabe señalar* El Islam y los musulmanes en la tierra de los Soviets.

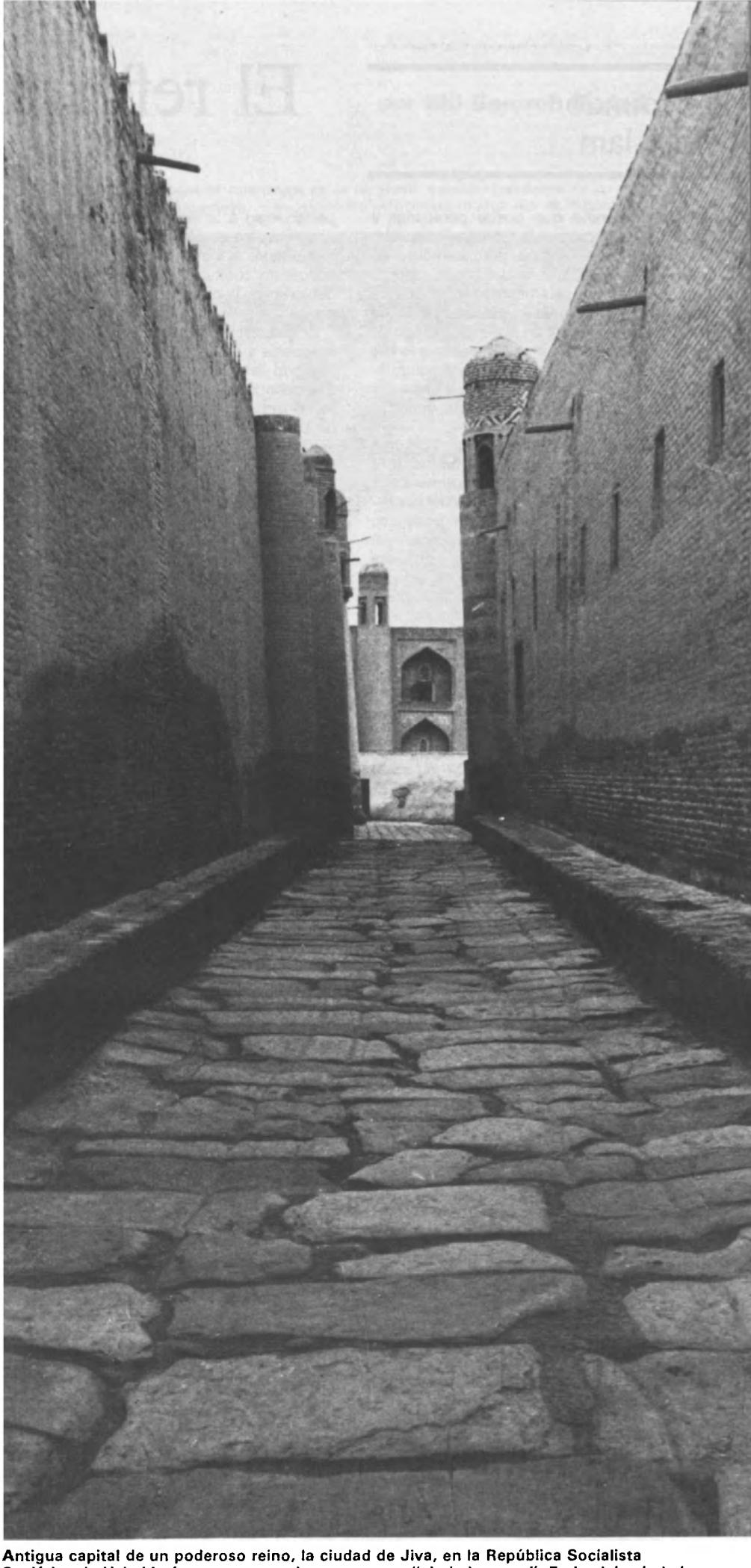


Foto G Verkovski © APN, Moscú

Antigua capital de un poderoso reino, la ciudad de Jiva, en la República Socialista Soviética de Uzbekistán, se conserva hoy como una "ciudad-museo". En la vieja ciudad, amurallada, existen palacios, mezquitas, alminares y madrasas (escuelas), que, como la madrasa de Kutlug Murad Inat, que en la foto aparece al final de una estrecha calle empedrada, llevan la impronta del estilo arquitectónico del Islam oriental.

El reformismo islámico

POR extraño que pueda parecerles a los profanos en la materia, Indonesia, que se encuentra prácticamente en las antípodas de la cuna del Islam, alberga una población musulmana —más de 120 millones de creyentes— mayor que la de cualquier otro país. Y en ese archipiélago de más de 3.000 islas que se extienden a lo largo de 5.000 kilómetros de la línea equinoccial, el islamismo ha contribuído a encauzar el rumbo de la historia durante muchos siglos.

Pero es especialmente en el siglo XX, después de que los pensadores y estudiosos indonesios hubieron entrado por primera vez en contacto con los centros vivos del pensamiento islámico, cuando surgió un poderoso movimiento de reforma y modernización del Islam que ejerció, y ejerce todavía, una vasta influencia en esferas tales como la educación, la cultura y el bienestar social. Una de las organizaciones pertenecientes a ese movimiento, la Muhammadiyyah, ha desempeñado un papel precursor en el movimiento femenino de Indonesia.

Pueden rastrearse los orígenes de la vasta comunidad musulmana indonesia directamente hasta los esfuerzos proselitistas de los misioneros árabes e indios, que al comienzo tuvieron que llevar a cabo su tarea sin patrocinio ni ayuda alguna de los gobernantes del país, confiando exclusivamente en su propia capacidad de persuasión.

Es imposible determinar con precisión la fecha en que el islamismo se extendió al archipiélago malayo del cual forma parte la Indonesia actual, pero es probable que fuera introducido en él por los comerciantes árabes en los primeros siglos de la Hégira. Su comercio con China, a través de Ceilán, comenzó a expandirse rápidamente a comienzos del siglo VII y a mediados del VIII había ya gran número de comerciantes árabes en Cantón. Posteriormente, desde el siglo X hasta el XV y la llegada de los portugueses, los árabes eran los dueños indiscutibles del comercio con el Oriente.

De ahí podemos inferir con razonable certeza que los árabes debieron de establecer centros comerciales en una época muy temprana en algunas islas del archipiélago malayo, como lo hicieron en otros países. Aunque los geógrafos árabes no mencionan esas islas antes del siglo X, los anales chinos dan cuenta, en el año 674, de un árabe que, según cabe deducir a partir de pruebas posteriormente descubiertas, pudo haber sido el jefe de un asentamiento árabe en la costa occidental de Sumatra.

Por su parte, los misioneros debieron de llegar del sur de la India, a juzgar por ciertas características de la teología islámica adoptada en las islas. En efecto, ellos trajeron una forma de islamismo inevitablemente influido por el hinduismo y que, dado que el Islam había atravesado Persia antes de llegar a la India, había recibido también influencias culturales persas. Los misioneros indios pertenecían a la secta de los shafiíes, que aun prospera en algunos lugares de la India meridional, y los chiíes, cuya impronta se encuentra todavía en Java y en Sumatra, debieron de venir también de India o de Persia.

El islamismo se estableció realmente en Indonesia probablemente a fines del siglo XIII con la fundación del reino islámico de Samudra Pasai en el norte de Sumatra. Se ha conservado la tumba del sultán, que data de 1297 y tiene una inscripción enteramente escrita en árabe. Un siglo más tarde, el célebre viajero árabe Ibn Batuta (véase la pág. 23) evoca las relaciones constantes entre el archipiélago e India y Persia, al describir los vínculos de amistad que el sultán de Samudra había establecido con la corte de Delhi y al contar que dos de los eruditos doctores de la ley que protegía el piadoso príncipe eran de origen persa.

La expansión del Islam por todo el archipiélago constituyó un proceso de varios siglos de duración en los que se produjeron la ascensión y la caída sucesivas de los reinos islámicos de Java, Célebes, Borneo, las Molucas y Sumba. A medida que iba ganando terreno, la nueva fe entró en contacto con las culturas locales, en particular con la mezcla de animismo e hinduismo que había prevalecido hasta entonces, y adquirió algunos rasgos que iban contra los principios estrictamente islámicos. Los sufíes y los grupos de místicos fueron los artífices de esa expansión y cierta inclinación hacia el misticismo llegó a constituir una característica del islamismo en Indonesia. Se ha dicho que las enseñanzas místicas fomentaban una fe ciega en lugar de un espíritu de búsqueda en las leyes del Islam, en armonía con los nuevos ideales de desarrollo y de progreso, y que la grandeza del islamismo durante esos siglos oscuros y confusos sólo aparece en un puñado de figuras destacadas. Pero lo cierto es que los musulmanes del archipiélago malayo no afirmaron su personalidad e identidad sino en el siglo XIX.

Gracias a la invención de la máquina de vapor y al desarrollo del comercio marítimo el islamismo recibió un impulso extraordinario en Indonesia. Los musulmanes acomodados de las islas pudieron hacer entonces por primera vez la peregrinación a La Meca, lo cual constituyó el verdadero comienzo de la comunicación directa entre los musulmanes indonesios y la cuna del Islam; además, éstos pudieron ponerse así en contacto con los dirigentes musulmanes de otros países tales como Egipto, Siria, India y Argelia.

Muchos peregrinos indonesios se quedaron en Arabia para estudiar las enseñanzas del Islam en sus fuentes originales y siguieron de cerca el movimiento de renovación emprendido por el grupo Wahabi, por Yamaluddin al-Afghani y por el egipcio Muhammad Abduh. Algunos de esos estudiosos escribieron libros sobre cuestiones religiosas en diversas lenguas indonesias. A su retorno al país, donde se les llamó los Reformadores islámicos, se esforzaron en hacer volver a los musulmanes indonesios a un islamismo basado exclusivamente en el Corán y la Sunna, a simplificar el servicio religioso y a desembarazarse de todo lo que era extraño a la fe islámica.

Una de las principales figuras de ese movimiento fue un teólogo y comerciante llamado Kyai Hayi Ahmad Dahlan. Dahlan comprendió que los musulmanes indonesios hacían frente a una crisis de la fe, y en 1912 fundó en Yokyakarta una organización llamada Muhammadiyyah, dedicada a la purificación del islamismo indonesio y a la eliminación de las influencias animistas. En sus primeros años la Muhammadiyyah funcionó por intermedio de la *pesantren*, la tradicional institución de la enseñanza del Corán en Indonesia, pero con el correr del tiempo se convirtió en un movimiento bien organizado y particularmente activo en materia de educación, bienestar social, cultura, salud, actividades económicas, derecho, publicaciones, movimiento de la juventud y movimiento femenino.

Un ejemplo extraordinario del criterio progresista de Dahlan fue su decisión de crear una sección femenina de la Muhammadiyyah. Dado que frecuentemente el Corán y la Sunna se dirigen a las mujeres y establecen sus derechos y deberes, Dahlan dedujo que habría que instruir a aquellas en la enseñanza del Islam a fin de que gozaran de esos derechos y cumplieran esas obligaciones. Tenía también Dahlan plena conciencia de la capacidad potencial que representaban las mujeres, igual que los hombres, para la construcción de la comunidad musulmana. En esta preocupación por la educación, Dahlan compartía los ideales de Kartini, la javanesa considerada como la primera defensora indonesia de la igualdad de derechos y de educación para las mujeres. Pero mientras Kartini observaba la vida de las mujeres de la sociedad aristocrática de Indonesia, Dahlan, que viajaba por razones de comercio a lugares remotos del país, veía con sus propios ojos la dolorosa condición de las mujeres que vivían en la miseria.

La sección femenina de la Muhammadiyyah, la Aisyiyah, se creó en 1917. Comenzó su existencia en la aldea de Kauman Yokyakarta, donde en 1923 se construyó la primera mezquita indonesia para mujeres, lo que se consideró entonces como un paso importante hacia la reforma. Hoy día, más de medio siglo después, la organización sigue siendo tan activa como siempre en el cumplimiento de su misión, creando escuelas, orfanatos y hogares para niñas y organizando cursos para mujeres sobre materias diversas que van desde la salud mental hasta las artesanías.

En 1928 la Aisyiyah fue una de las siete organizaciones femeninas que organizaron la Conferencia Indonesia de Mujeres que creó el Congreso Indonesio de Mujeres: una federación que agrupa a todas las organizaciones femeninas del país y a la cual la Aisyiyah sigue perteneciendo. Esta continúa su labor en pro del adelanto de la mujer indonesia y las actividades que lleva a cabo, gracias a la visión reformadora de largo alcance de Dahlan, constituyen un ejemplo de una de las numerosas contribuciones que el movimiento de reforma del Islam ha hecho a la modernización de la vida de Indonesia en el siglo XX. □

SITI BAROROH BARIED, *indonesia, es profesora de estudios islámicos en el Instituto Estatal de Estudios Islámicos, de Yokyakarta, y profesora de lengua indonesia en la Universidad Gadyah Mada de la misma ciudad.*

en Indonesia

por Siti Baroroh Baried

Asamblea de miembros de la Aisyiyah, sección femenina de la Muhammadiyya, el movimiento reformista musulmán de Indonesia.

Foto Marc Riboud © Magnum, París

El mundo
del Islam

Influencia en el Africa negra

por Sulayman S. Nyang

Construida en 1951, la mezquita central de Kano es la mayor de Nigeria.

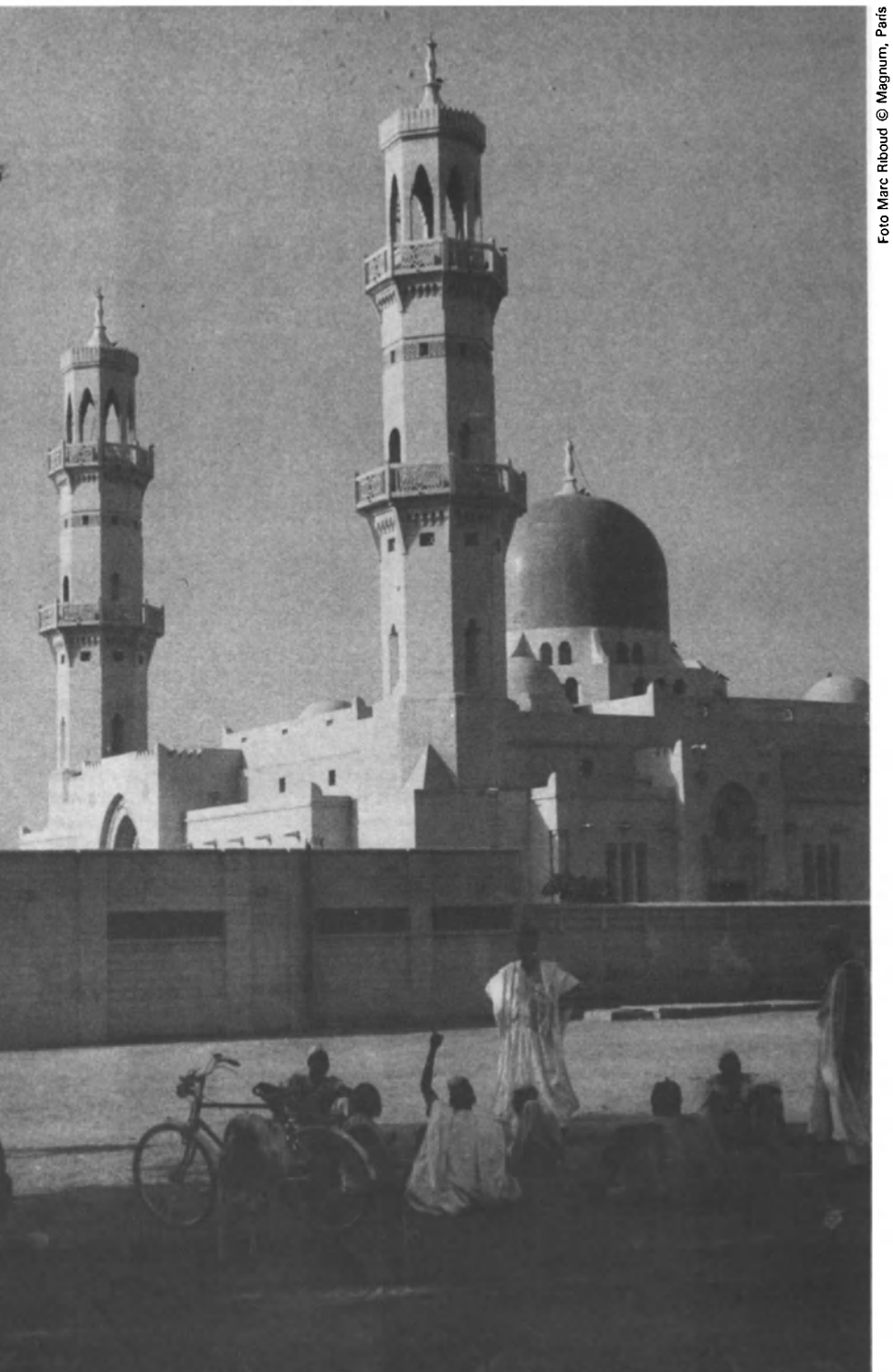


Foto Marc Riboud © Magnum, París

LA expansión de la religión islámica en Africa ha tenido gran importancia para los pueblos del continente. Dado que el Islam llegó a Africa como sistema de creencias que se enorgullecía de su dominio de la palabra escrita y de la cultura material vinculada a la *Palabra del mismo Alá*, no es de extrañar que sus propagadores estimaran necesario enseñar sus doctrinas y ritos al mismo tiempo que comerciaban con los habitantes de los reinos africanos del Sahel o al sur del mismo.

Esta relación, este intercambio entre los árabes y los beréberes, por un lado, y los negros africanos del sur, por el otro, abrió la puerta a una mayor penetración cultural. Si hacemos el balance de las relaciones entre los árabes musulmanes y los africanos, observamos que la principal contribución del Islam al continente se produjo en la esfera del desarrollo intelectual, social y cultural.

La religión de Mahoma introdujo una nueva manera de concebir la vida, el hombre y la comunidad. Antes, el hombre africano vivía esencialmente en un mundo cerrado que limitaba sus contactos culturales y mentales al entorno de su grupo étnico primario ; en cambio, el impacto del Islam en su conciencia hizo surgir en él un sentimiento cosmopolita. La conversión del hombre tribal africano le abrió por primera vez a la fraternidad del Islam cuyos límites iban mucho más allá de lo que sus ojos podían ver y cuyo mensaje estaba dirigido a todos los hombres y mujeres del planeta.

En el plano social, la conversión del africano tradicional a la religión de Mahoma abrió hasta cierto punto el camino a la cooperación entre las diversas etnias. El hecho de que los propagandistas islámicos fueran en muchos casos mercaderes hacía que los conversos fueran más receptivos a las nuevas ideas y a las nuevas mercaderías introducidas en sus países por sus correligionarios.

El Islam ofrecía una base moral común para el comercio y la *shari'a* (o derecho islámico) guiaba a todos los comerciantes musulmanes en los tratos entre ellos y con los clientes no musulmanes. Por otro lado, en las regiones donde los conflictos eran endémicos, se necesitaba una persona neutral que sirviera de mediador, y las partes en un conflicto otorgaban un trato especial a aquellos que, en virtud de su comercio o de su profesión, eran considerados como no combatientes.

La estrecha relación entre comercio e Islam hizo posible que el nuevo converso adquiriera gradualmente cierta confianza en unos hombres que no hablaban necesariamente la misma lengua que él pero que profesaban las enseñanzas de la religión que acababa de abrazar. Esta nueva actitud hacia unas personas que no eran miembros del propio grupo étnico resultaba sin duda alguna revolucionaria y la posibilidad que entrañaba de ampliar la cooperación entre las diversas etnias no era desdeñable.

Aunque el Islam no fue la causa de la creación subsiguiente de los tres grandes imperios del Sudán occidental, queda de todos modos el hecho de que esos imperios y sus soberanos aprovecharon los símbolos islámicos de su tiempo y de que sus sistemas culturales y económicos sufrieron en diverso grado la influencia de los lejanos centros de civilización islámicos situados al norte y al noreste.

Foto E. Barrios-Unesco

Las ciudades oasis de Tichitt (arriba), Uadan, Chinguetti y Ualata, en el Sahara mauritano, son los últimos restos del antiguo esplendor de una región que se situaba en la encrucijada de las rutas de caravanas que unen el Magreb y el Sahel. Numerosos sabios y estudiosos de todo el Islam acudían a ellas atraídos por su fama. En Chinguetti, punto de partida de las caravanas que se dirigían a La Meca, existía una gran biblioteca. Allí surgió un estilo arquitectónico original que mezclaba los ideales del Islam con la tradición cultural africana. Hoy estas antaño grandes ciudades se ven amenazadas por la sequía, la degradación de los edificios y el avance del desierto. En febrero de 1981 el Director General de la Unesco lanzó un llamamiento internacional con vistas a preservar estos históricos lugares.

En realidad, al hablar de la contribución islámica al universo social del hombre africano, puede afirmarse que la penetración del Islam en el continente ensanchó en cierto grado los horizontes del africano tradicional. Mientras que hasta entonces ese hombre encomendaba su destino a los espíritus que residían en un pozo, un árbol o una corriente y consideraba la vida humana como un eslabón en una cadena de seres que se prolongaba en el pasado hasta un fundador mítico de su clan o tribu, por influencia de la religión musulmana cobró conciencia de que su vida era limitada en el tiempo y de que sus actos en la tierra tenían un significado singular.

De sus mentores islámicos aprendió también que todo cuanto hiciera durante su vida le sería tenido en cuenta en el Más Allá y que la única forma de salvar su alma el Día del Juicio era aceptar la responsabilidad de vivir. Quiere decirse que la conversión del africano tradicional significaba la gradual comprensión de la soledad espiritual del hombre en el mundo y su deber de vivir según las expectativas de su religión.

En el plano institucional, debe señalarse que la religión islámica introdujo diversos cambios en la vida africana. La llegada de un letrado musulmán a una comunidad africana daba con frecuencia lugar a la creación de una *madrasah* (escuela coránica). Esta nueva institución fue sustituyendo gradualmente a los centros educativos tradicionales, o siguió al menos coexistiendo con ellos. Los estudiantes que escuchaban al profesor coránico quedaban poco a poco impregnados de la cultura islámica que les llegaba del norte y noreste.

Junto a la escuela coránica, había otros medios institucionales de influencia cultural. Al penetrar gradualmente en la conciencia africana, el Islam empezó a invadir el mundo de los conceptos africanos y pronto se inició el proceso de absorción lingüística. Consciente o inconscientemente, el nuevo converso africano empezó a abandonar palabras usuales de su lengua sustituyéndolas por otras tomadas del árabe.

Un ejemplo clásico de lengua africana que ha sufrido una profunda influencia árabe-islámica es el uolof. Con la llegada del Islam el hombre uolof no sólo modificó su concepción del tiempo sino que introdujo muchos términos arábigos en su vocabulario. Como muestra, señalaremos los nombres dados a los siete días de la semana. Como resultado de la influencia árabe-islámica, la lengua uolof, tal como se habla en la región de Senegambia, contiene cuatro palabras árabes para el martes (*Thalatah*), el miércoles (*al-Arba*), el jueves (*al-Jamis*) y el viernes (*al-Yummah*). Este es un fenómeno muy extendido en las comunidades africanas que han mantenido un largo contacto con la religión islámica.

Otro ejemplo de influencia en el plano institucional es la *Tariqa* (hermandad sufí). La llegada de las hermandades sufíes a Africa dio lugar a una serie de acontecimientos que influyeron en la historia de numerosas sociedades africanas al sur del Sahara. Sabido es que en las *yihad* islámicas en el Africa al sur del Sahara desempeñaron un importante papel los secuaces de las hermandades sufíes.

La última contribución del Islam que vamos a señalar aquí es la adopción de la escritura arábiga para la transcripción de las lenguas africanas. Tal contribución no es en modo alguna desdeñable. En realidad, ese cambio en la historia cultural africana permitió que se produjera un cierto grado de alfabetización entre muchos de los pueblos islámicos del Sudán occidental.

Los primeros productos de esta técnica importada de conservación intelectual fueron las epístolas y los comentarios explicativos escritos por los ulemas del Sudán occidental. Es de suponer que muchos de esos ulemas estimaban conveniente de cuando en cuando poner por escrito sus ideas sobre ciertas cuestiones relativas a la educación de sus estudiantes.

Otra razón posible de esta aparición de formas escritas en las lenguas vernáculas era el deseo de los propagandistas más agresivos de la nueva fe de hacer más accessible su mensaje a los miembros más humildes de su movimiento. Recientemente algunos estudiosos han sostenido que los primeros productos literarios de las lenguas vernáculas africanas que adoptaron la escritura árabe o incluso la de una lengua europea no pueden ser clasificados como literatura. Eran simplemente la primera manifestación de una escritura extranjera al servicio de una lengua africana.

Creen también esos estudiosos, y tienen razón, que "tales textos en las lenguas del Africa occidental solían ser un simple producto paralelo de otras obras más importantes y prestigiosas en las lenguas de las culturas y las potencias dominantes". En todo caso, no parece caber duda de que ese fenómeno tuvo una influencia muy grande en el universo social del Africa tradicional. □

SULAYMAN S. NYANG, *educador de Gambia, es actualmente profesor en el Center for African Studies de la Universidad Howard, en Washington, EUA. Es autor de varios estudios sobre cuestiones islámicas, africanas y del Oriente Medio. En la Conferencia sobre el Mundo del Islam convocada por la Organización de la Conferencia Islámica y celebrada en la Casa de la Unesco, en París, en diciembre de 1980 se presentó una versión más amplia del presente artículo.*

Una ética del saber

por Mohamed Allal Sinaceur

La *madrasah* (escuela) era la universidad del mundo árabe en los primeros siglos del Islam. Los estudios se centraban en torno al Corán, el Hadith (véanse los recuadros de las págs. 8 y 9), la teología y el derecho islámicos. Pero también se enseñaban otras muchas disciplinas, como la gramática, la literatura, las matemáticas y, a veces, la medicina. En este último caso solía agregarse un hospital a la madrasa. No sólo la enseñanza era gratuita sino que estudiantes y profesores disfrutaban de becas y eran alojados en la escuela. Las madrasas disponían de ingresos especiales, según el sistema de los *wakf* (bienes inalienables). Abajo, la gran mezquita de Karawiyin en Fez (Marruecos), donde todavía subsiste esa tradición. Construida en plena Medina, en el barrio de los "kairuaneses" (de ahí su nombre), es el centro de una de las más viejas universidades del mundo, creada en el año 245/859. En 1960 sus actividades docentes se transfirieron a otros edificios situados fuera de la ciudad vieja.

Foto Sabine Weiss © Rapho, Paris

EL Corán es uno de los más hermosos himnos al conocimiento: invita al estudio, hace compatibles la razón y el misterio, glorifica a quienes reflexionan sobre la creación y son equitativos con sus semejantes. En el comienzo de la azora o sura LV se yuxtaponen las siguientes enseñanzas: "El Clemente ha enseñado la Predicación. Ha creado al hombre, ha enseñado el discurso. El Sol y la Luna están sometidos a un ciclo... ¡No abuséis en el peso! ¡Haced la pesada con equidad! ¡No defraudéis en la balanza!". Así, el don de la expresión, la premisa de un universo sometido a las leyes del orden y de la armonía, la búsqueda de la lealtad y de la justicia en el trato entre los hombres, son expresiones múltiples de una misma exigencia. Y el Corán, cuyo espíritu anima todo un proyecto de conocimiento, es para el musulmán el primer objeto de aprendizaje y la primera toma de conciencia. Se trata esencialmente de un conocimiento que tranquiliza y libera porque es a la vez comprensión de las cosas, conocimiento de sí mismo y reconocimiento del otro.

No se trata pues de cualquier conocimiento sino de la ciencia que libera de la tentación extenuante del saber absoluto, que sabe que su progreso presupone su inacabamiento, que sólo los beneficios que el hombre obtiene de ella justifican su finalidad y su sentido.

El ideal del hombre perfecto que, sin vacilaciones ni reticencias, sabe preservar los derechos de Dios y perseverar en el cumplimiento de sus deberes: tal es el núcleo, la base de esa plenitud fructífera, de ese supremo interés que puede adoptar y hacer suyos los conocimientos y las experiencias de las civilizaciones precedentes.

El deber de aprender y de conocer, de comprender y de difundir los resultados de ese esfuerzo concilia ineluctablemente las exigencias del saber y el imperativo de la humildad, como parece ilustrar la narración histórica y simbólica de Moisés en la azora de "La caverna". Sin entrar a discutir su interpretación, recordemos que, según la tradición, Moisés declaró ser el más sabio, exageración que se rectifica con su encuentro con al-Jidr, "un servidor de nuestros servidores a quien habíamos concedido la misericordia que procede de Nos y a quien le habíamos enseñado la ciencia que reside en Nos". Servidor, según el Corán, es el hombre que cumple con su obligación religiosa, el piadoso que no es siervo sino de Dios, que accede a la función salvadora de la inteligencia, de la voluntad y de la palabra. Y qué recompensa al deseo de saber, qué

MOHAMED ALLAL SINACEUR, *jefe de la División de Filosofía de la Unesco, ha sido jefe de departamento en el Centro Nacional de Investigaciones Científicas de París y profesor de filosofía en la Universidad Hasan II de Casablanca (Marruecos). Es miembro de la Academia del Reino de Marruecos y ha publicado numerosos artículos, particularmente sobre cuestiones filosóficas y sobre historia de las matemáticas.*

y de la educación

cumplimiento del deber de conocer, ese hombre piadoso que Moisés encuentra tras una búsqueda penosa. "Moisés le dijo: ¿Te seguiré para que me enseñes parte de la rectitud que te fue enseñada?". La idea de rectitud, de camino recto, remite al concepto moderno de método. Pero aquí el método sigue siendo un camino, no una receta que se aplica automáticamente, matriz de soluciones, sino la vía que se sigue, por la que se es guiado. El Maestro, "un servidor de nuestros servidores", respondió: "Tú no tendrás paciencia conmigo. ¿Cómo podrías tener paciencia con aquello que no abarcas con la experiencia?". Aprender es ser paciente. Nada se aprende con la precipitación. Aprender es suspender por un tiempo el juicio personal. Pero el Maestro no rehusa enseñar y el discípulo no se niega a seguirle. Por ambos lados se mantiene la relación educativa, mas no dentro de la jerarquía sino respetando la diferencia entre los extremos. Respondió Moisés: "Si Dios quiere, me encontrarás sumiso y no te desobedeceré en nada". Y a Moisés, aunque sea un profeta y sepa lo que de la Ciencia divina puede saberse, le responde: "Si me sigues, no me preguntarás sobre cosa alguna hasta que yo te haya hablado de ella". ¿Aprender a escuchar? Sí, pero también y ante todo ejercicio de la virtud del silencio. El silencio es una sabiduría que muy pocos practican. Sin él no hay acceso a sí mismo, y quien no llega a sí mismo sigue sordo al mensaje ajeno. Tal es la enseñanza de esta parábola: la relación Maestro-discípulo expresa, según el Corán, la búsqueda del saber a cualquier precio, la paciencia que exige su adquisición y el ejercicio interior que requiere su asimilación y la reflexión sobre sus consecuencias.

Esta parábola enseña además que saber es prever, que la consecuencia del acto forma parte del acto del conocimiento. La pedagogía se perfila así en el horizonte de la ética que es válida para todo saber, ya sea sagrado o profano, jurídico o médico, técnico o teórico. Esa ética gobierna todos los procesos del conocimiento.

La frecuencia con que en el Corán aparacen los términos de conocer, aprender, enseñar, y el volumen de la literatura que de ellos trata revelan la importancia del saber y de su difusión en esa área de cultura que fue el Islam. Y revelan también la conciencia de que el saber está relacionado con la responsabilidad humana y social y de que la función docente es siempre, por esta razón, más ética que técnica. De ahí el valor universal que tiene para el hombre un saber vinculado a su destino, a su realización, al dominio, dentro y fuera de sí mismo, de las dialécticas del cambio. La relación maestro-discípulo es pues ejemplar. Ella encuentra su modelo en la trascendencia: Dios enseñó a Adán. Y encuentra su sentido en la Revelación: el Profeta, Enviado de Dios, es ante todo un profesor o maestro, *mu'allim* de una comunidad que, se decía, apenas sabía escribir y contar. Algunos prisioneros eran puestos en libertad si alfabetizaban a diez niños musulmanes. Y la Suffah, la mezquita construida a la llegada del Profeta a Medina en los primeros días de la Hégira que hoy conmemoramos, fue el primer establecimiento donde se enseñaba "El Libro y la Sabiduría".

Gracias a una concepción original que asocia la fe al saber, sin limitar el conocimiento a la Revelación ni someterlo a sus fines —en el supuesto de que en ella haya algunos que se diferencien—, el Islam preservó la referencia trascendente y humana de todo conocimiento. La lógica inherente a la fe enseña que "lo verdadero se distingue de lo falso", lleva "de las tinieblas a la luz", expresa los derechos de Dios y los derechos del Hombre, la religión y la ciencia. De ahí se desprende la extraña propiedad de la raíz *ilm* que se encuentra en el verbo "saber" y sus derivados, propiedad que le permite extenderse a todos los niveles y a todas las disciplinas.

Sucede que la originalidad del Islam no reside exclusivamente en el lugar excepcional que reserva al saber, sino en la búsqueda ininterrumpida de un saber concebido y definido siempre como bien y patrimonio común, que nadie puede monopolizar. Nada es más ajeno al Islam que una reglamentación que limite la utilización de los conocimientos o circunscriba su circulación, sometiéndolos a las reglas del juego que prevalecen cuando se fomenta una información científica y técnica cada vez más subordinada a las exigencias del mercado, a las ganancias y a la rentabilidad.

El hecho de que el saber sea concebido por la sociedad en su conjunto obliga a todo científico a transmitir la ciencia al que la busca; que aquél represente un deseo legítimo autoriza incluso a un profeta a pedir: "Señor, acrecienta mi ciencia"; que el sabio sea digno de respeto se desprende de esta pregunta del Corán: "¿Cómo podrían quienes no saben ser iguales a los que saben?"; y que sea digno de ser escuchado, lo prescribe el Libro sagrado: "Si no sabéis, preguntad a quienes saben".

Foto © Embajada de Malasia, París

Curso en la Universidad de Malasia, en Kuala Lumpur.

Además, el saber supone ante todo un proceso ilimitado de aprendizaje, una posibilidad de mejoramiento y de perfeccionamiento sin término. Se tiende menos a especular sobre la naturaleza del saber o a desarrollar una ciencia de la ciencia que a atribuir a ésta una condición de realidad formativa, más importante por lo que se propone que por lo que es en sí misma, más por las transformaciones y los cambios que produce que por su naturaleza. Esta es la fuente de la relación fundamental que se establece entre saber y actuar. Una acción que contradice el saber vuelve a éste sospechoso. Esta convicción, que es ya popular, se expresa en el aforismo "Un saber no aplicado es como una nube sin lluvia". Y aunque a menudo se lo exalte por el placer que procura, el saber debe ser útil, en el sentido más amplio de la palabra, estar relacionado con las necesidades espirituales, intelectuales o materiales del hombre, dando por sentado que la reciprocidad entre esos diversos elementos constituye el espíritu mismo del Islam que asocia, sin confundirlas, la educación profana *(adab ad-dunia)* y la educación religiosa *(adab ad-din)*.

La ciencia y la técnica deben estar iluminadas por una razón práctica y corresponder al destino humano, a aquello que preserva el patrimonio confiado a la salvaguardia del hombre, lugarteniente de Dios en la tierra, receptáculo de la Revelación y responsable ante Dios tanto de la Naturaleza como de sí mismo, puesto que ha aceptado el honor terrible de esa misión ante la cual "hasta las montañas retrocedieron".

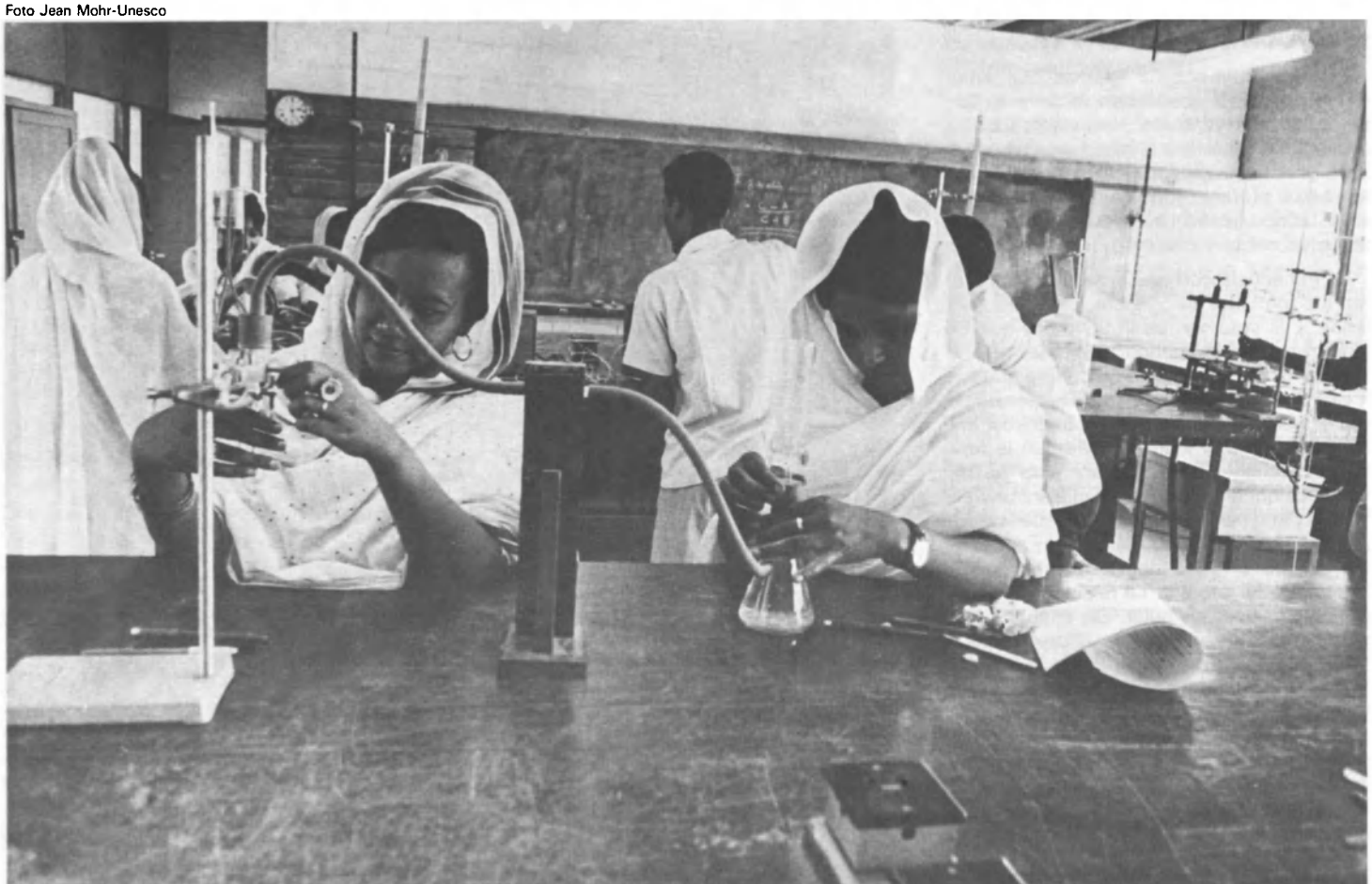
Mas el saber es también indisociable de la formación, de la *paideia* griega. Las nociones de *ilm* (saber-ciencia) y de *adab* (formación humanista o moral) siguen siempre relacionadas entre sí, como lo indica la significación de sus derivados: *ta'lim, ta'dib*, respectivamente educación que da origen al conocimiento y formación como saber sin fallas y elegancia moral. En resumen, conocimiento cierto y sentido elevado de las relaciones sociales, combinación refinada de lo que se debe a Dios y de lo que la vida exige en este mundo. O, también, lo que se requiere para la realización integral de la personalidad moral e intelectual. En efecto, el *alim*, el "sabio", es ante todo el hombre indispensable para la formación antes de ser un especialista. El conocimiento no se reduce a la información, libresca o de otro tipo. Y el

En esta escuela primaria rural de Afganistán los chicos aprenden a leer y a escribir y se familiarizan con los principios de la religión aprendiendo de memoria los versículos del Corán que les lee el maestro. La enseñanza se completa con lecciones de matemáticas, ciencias naturales y geografía.

Foto © Laurence Brun, París

Muchachas estudiantes trabajando en un laboratorio de física en Omdurman, Sudán.

Foto Jean Mohr-Unesco



educador tiene tanta responsabilidad en el plan educativo de la ciudad que el Corán le exime de hacer la guerra; él encarna para el musulmán un ideal que eleva la educación y el conocimiento al nivel de una ética y de una estética sociales, a tal punto que un autor del siglo XII dice que "un conocimiento sin educación es como un fuego que ninguna leña alimenta" y que la *adab* "sin conocimientos es como un espíritu sin cuerpo".

El educador debe ser ejemplo vivo de lo que transmite, comprometerse con lo que enseña, ser responsable del cambio social en la medida en que es capaz de cambiar él mismo. Se comprende así que la sabiduría popular haya conservado en su memoria la idea de que la ciencia sale de la boca de los hombres, entendiéndose que ella exige la garantía del hombre consumado, perfecto, digno de servir de ejemplo. Se comprende sobre todo que la educación no sea un aprendizaje más o menos laborioso y aplicado, sino una socialización, un aprender a vivir y a ser que no se satisface con combatir la ignorancia sino que rectifica el espíritu, lo forma para la serenidad y le evita el tormento de la inquietud y las divagaciones del alma.

Así se comprende que Ibn Hazm, al buscar una finalidad que todo el mundo estuviera de acuerdo en apreciar y alcanzar, no encontrara sino una: ahuyentar la inquietud o, como dice el Corán, encontrar la tranquilidad, la serenidad y la paz. El saber no se opone solamente a la ignorancia sino también a la estupidez, a la impaciencia y a la insensatez; es, como enseña un tratado conservado en un manuscrito de comienzos del siglo XIV dedicado a la superioridad del conocimiento sobre el intelecto, más que una maestría "escolar e intelectual", una inteligencia esclarecida y serena.

Finalmente, se comprende también esa marcada tendencia de la educación islámica a tener en cuenta el modo de transmisión del saber tanto somo su contenido, actitud que refleja la importancia de la relación entre el maestro y el discípulo como elemento esencial de la transmisión de las tradiciones y de su consignación por escrito en los libros. De ahí la originalidad de esa especie de titulación—*iyaza*— por la cual un sabio autorizaba a enseñar a su discípulo. No se trata de un certificado institucional sino personal. Tal fue el caso de la sapientísima Zeinab, hija de Kamal al-Din Ahmed, hijo de Abderrahim al-Maqdisi, que concedió esa autorización al viajero tangerino Ibn Batuta el año 726 de la Hégira, en Damasco. Al comienzo, la *iyaza* era solamente necesaria para la enseñanza de los *hadith* (tradiciones del Profeta) que requería apoyarse en toda una serie de garantes, de transmisores dignos de confianza, para atribuir un dicho al Profeta. Había que precisar cuáles eran las vías de transmisión y las tradiciones relativas a otras obras de las que existían varias versiones, como el libro fundamental de Malik. La necesidad de un método que permitiera atribuir un libro a un autor hacía que la serie de "apoyos" o garantes abarcara prácticamente todas las obras importantes. No bastaba con buscar el saber en los libros; había también que prestar oídos a las sugestiones y consejos del sabio en persona. De ahí el considerable movimiento de circulación de los sabios, los esfuerzos realizados en el campo de la Ciencia, el ansia de aprender y de comprender que, a diferencia de los esfuerzos del Renacimiento, eran muy diferentes del ansia de conquistar el espacio e incluso de hacer retroceder, mediante viajes que se convirtieron en verdaderas expediciones, los límites del Mundo.

El saber no era entonces asunto de los Conquistadores sino que seguía exigiendo la frecuentación de un maestro. No se apreciaba aun al autodidacta. La palabra *tashif* significa falsificación; su etimología nos remite a *sahifa,* página de un libro, y luego a la persona que utilizando un término tomado directamente de una *sahifa* corre el riesgo de emplearla erróneamente. El aprendizaje puramente libresco era pues poco apreciado en todas las ciencias. De esta manera, toda aventura del conocimiento se vuelve un itinerario espiritual que hace de cada generación de sabios un organismo solidario en el espacio y en el tiempo y que, sobre todo, explica por qué el método de aprendizaje siguió siendo en el Islam fundamentalmente una marcha del espíritu y no un simple procedimiento técnico o intelectual.

Los tratados dedicados a los deberes del maestro y del discípulo cuyo mejor ejemplo es el de al-Gazzali (Algazel), que fue contemporáneo de la enseñanza institucionalizada, codifican una deontología tanto más significativa cuanto que la enseñanza escapa a la pesadez administrativa. El educador trataba a sus discípulos como a sus propios hijos, disfrutando en su trabajo del gozo de aprender y comunicándolo a los educandos. La diferenciación precisa entre las funciones intelectuales y las cargas administrativas permitía una enseñanza autónoma y flexible, en la que se desconocía la herida del fracaso y se respetaba el ritmo del aprendizaje y el desarrollo de la madurez intelectual de cada uno. En cambio, el alumno debía meditar sobre las cuestiones planteadas, ya que, según el *tafdil* (antes citado), un problema bien planteado entraña ya la mitad de su solución; debía estar liberado de toda preocupación que no fuera la del estudio y a este respecto tenía derecho a la solicitud colectiva; debía evitar cualquier controversia estéril y toda opinión precipitada en cuestiones controvertidas. Debía, en fin, saber conducir la discusión de las opinones divergentes, evaluar el peso de los argumentos y desarrollar el espíritu dialéctico, relacionar el conocimiento con el valor que éste pudiera tener en el plano de la acción, no dejarse desanimar por las dificultades inherentes al estudio y respetar al maestro que le respetaba como a su propio hijo.

Resumiendo en una palabra la ética pedagógica del Islam, puede decirse que ésta exige el diálogo. Se trata de una conversación perfecta entre el maestro y el discípulo, ya que todo lo que dice uno de ellos adquiere su matiz y su tono con la presencia del interlocutor. La transmisión del saber no puede entonces sino ganar en finura crítica y dar a las cuestiones debatidas esa atmósfera que es el lugar real de la conversación y que constituye uno de los más bellos placeres del mundo.

Esta ética supone la existencia de un mundo en el que hay lugar para todo, incluso para la poesía que no tiene solamente un valor recreativo. De ahí que la institución de las *madrasahs* (que originalmente eran centros de estudio de derecho) como una red de transmisión del saber proporciona a la enseñanza una base institucional, sin privarle de su finalidad específica. La creación de las *madrasahs* no satisface las exigencias de una ideología de Estado, sino que resulta ante todo de un acto de piedad. La *madrasah*, al mismo tiempo que resuelve los problemas materiales del estudiante (subsistencia y alojamiento) y que garantiza un salario a los enseñantes, sigue siendo una institución que concilia la intervención del Estado con la autonomía de los establecimientos y con la libertad pedagógica y científica de la enseñanza. Su símbolo es la mezquita. Conocida por esa función educativa desde los comienzos del Islam, sus *halqa* han seguido siendo, desde la enseñanza del Profeta, esos círculos de conocimiento antaño presentes en Al-Azhar (El Cairo), en la Zeitonna (Túnez), en la Qarawiyyin (Fez), en las *zauias* rurales, sin olvidar las mezquitas de barrio donde se dispensa todavía una enseñanza religiosa. La continuidad de esos círculos, en los que el sabio reconocido se codea con el estudiante y el artesano curioso, unidos todos ellos en la búsqueda común del saber, no impedía la diferenciación de las instituciones. En efecto, si profesores y estudiantes se reunían al comienzo en las mezquitas, la *madrasah* propiamente dicha no fue instituida sino en el siglo V (correspondiente al XI d. C.). Pero se crean entre tanto las casas de la sabiduría; la primera data del reinado de Mu'awiya I, cuyo gobierno comienza con la muerte de Alí en el año 40 de la Hégira (661 d. C.) y de quien se dice que "dedicaba mucho tiempo a la lectura". Proliferaban las casas de la sabiduría, las bibliotecas, los observatorios, que concretaban la extensión del horizonte científico del Islam, diversificaban el saber y favorecían la especialización, sin romper jamás el puente que une entre sí a las ciencias más variadas. Por ejemplo, una casa del conocimiento, administrada por un chií y dirigida por un hanafí, provista de una biblioteca, permitía en particular la realización de encuentros interdisciplinarios. Encuentros semejantes se organizaban también en el marco de los *Mayalis al-Nazar*, consejos científicos en los que participaban jurisconsultos pertenecientes a las más diversas escuelas de derecho, teólogos y especialistas en la tradición, todos del más alto nivel.

En lo tocante a los lugares de enseñanza especializada, debe citarse ante todo la *madrasah*, en la que predominaba el estudio del derecho *(fiqh). Madrasah*, en efecto, es el lugar de la *dars*, la lección de derecho. En sus orígenes, ese lugar era la *masyid*, es decir la "mezquita-escuela", o mezquita-colegio. Pero a diferencia de la *madrasah*, la *masyid* no proporcionaba alojamiento ni subsistencia a los estudiantes.

Sin embargo, de modo más general, todo lugar de oración podía ser un lugar de enseñanza, ya se trate de un *machhad*, de un lugar santo, de la tumba de un personaje piadoso o de un lugar de peregrinación. Lo mismo sucede con las *zauias*, centros de estudio patrocinados por las cofradías, y cuya presencia en las zonas rurales más remotas hizo posible que las regiones más áridas y pobres estuvieran unidas por un sistema de estudios y de bibliotecas, lo que explica el hecho, que asombra aun hoy día, de que hubiera menor número de analfabetos antes de la colonización que después de ella. Baste citar la célebre Zauia de Tamagrut, al sur de Marruecos, el círculo animado por Ahmed Baba en Tombuctú (Malí), o más simplemente las *dara*, escuelas del Senegal. En ellas se aprendía el Corán, el derecho, la tradición, el *adab*, la gramática, la lógica, el cálculo... ya que incluso las instituciones especializadas sólo podían acoger a estudiantes que supieran ya humanidades, gramática, etc.

El estudiante podía ser un niño al que se inicia en la vida religiosa y social o el artesa- ►

no de la aldea, un *faqih* en potencia o un compañero del maestro. El profesor, *mudarris*, es ante todo un conocedor de la ley. Tiene como colaboradores a un *na'ib*, profesor sustituto, y a un pasante. Su curso consiste en una introducción, una explicación o un comentario del texto que un estudiante distinguido lee y que el profesor explica, discute, aclara en cuanto al fondo y a la forma según la especialidad que él enseña: derecho, tradición, comentario y lectura del Corán, lógica, aritmética, geometría, astronomía. Todas esas materias han sido ya enseñadas en las mezquitas, las *masyid*, las mezquitas-catedrales o universidades, según los mismos métodos que se empleaban hasta hace unos pocos decenios apenas, en instituciones tales como la Karawiyyin donde predominaba la escuela malikí, la Zeitonna donde se enseñaba también el derecho hanafí, a más de la tradicional enseñanza de la astronomía, uno de cuyos últimos tratados data de 1372 de la Hégira (1953 de la Era Cristiana).

Facilitaban el aprendizaje de esas disciplinas los poemas didácticos, sumamente apreciados, que el profesor comentaba gracias a su documentación y su experiencia. Algunos de ellos gozaban de tal reputación que fueron traducidos al latín, como el poema de Avicena a la medicina.

Desde la iniciación coránica hasta los niveles superiores de la enseñanza, el sistema educativo del Islam, que ha permitido desplegar toda la sensibilidad científica de una sociedad, puede encontrar en esa doble pertenencia un camino hacia lo universal, siempre accesible, y hacia la identidad, siempre afirmada. El hecho de que el mundo islámico deba cambiar y de que efectivamente esté cambiando no se debe a un afán de adaptación sino a una búsqueda de fuerzas y de recursos para conservar y asimilar por todas partes lo mejor: Dios mismo reveló el Corán a los hombres mediante descendimientos repetidos, tanto en el tiempo real de la historia humana y de sus preocupaciones como en el de una historia que no es la sucesión de acontecimientos discontinuos, sino el afrontamiento de peligros a veces saludables. La ética islámica atraviesa de un extremo a otro la noción de educación; la nutre la idea de que el hombre debe cambiar para cambiar el mundo, ya que Dios nada cambia en los hombres mientras éstos no cambien lo que está en ellos. Tal cosa exige el retorno a la generalización de la enseñanza, de la educación y de la cultura propugnado por el Islam, lo que constituye, de todos modos, una condición *sine qua non* de todo esfuerzo de progreso y de renovación.

Ahora bien, el Islam, que no es una policía de la fe ("Yo no he recibido orden de rebuscar en el corazón de los hombres", dice un hadith del Profeta), tiende por el contrario a exteriorizarla en la vida cultural y social, a instaurar gracias a ella esa forma de cultura tanto comunitaria como "no masiva", tanto responsable como inventiva, que aúna la ética y la ciencia y que, frente al progreso desordenado, conduce a controlar los cambios. Pero estos deben tener un objetivo, un propósito que en vano ha de buscarse en las estadísticas tenebrosas, si no nos decidimos a movilizar en su favor la voluntad humana, ese rayo de luz que lleva y trae el porvenir a los hombres. Así deberemos comprender, como el Moisés de la parábola, que a los hombres les ha sido otorgado escaso saber y quizás mucha alegría.

M. A. Sinaceur

Páginas en color

Página 39

Jerusalén, ciudad santa de las tres grandes religiones monoteístas, cuenta con dos de las mezquitas más veneradas del Islam: al-Aqsa y la mezquita de Omar o, según su nombre árabe, Qubat al-Sajra (Cúpula de la Roca), que vemos en la fotografía. La construyó el califa omeya Abdul Malik (siglo I/VII) sobre una roca situada en el centro de la explanada del Templo, roca que recuerda el *Mi'rayy* (ascensión) del profeta Mahoma y el sacrificio de Abraham. La mezquita, que es la primera gran realización arquitectónica islámica, está impregnada de las tradiciones bizantina, siriaca e incluso sasánida. En un principio la adornaban por dentro paneles de mármol y mosaicos de vidrio con dibujos y motivos que simbolizaban la victoria del Islam sobre los dos grandes imperios preislámicos, Bizancio y la Persia sasánida. Los mosaicos cubrían también el exterior del monumento, pero en el siglo XVI fueron sustituidos con azulejos policromos de estilo otomano. Desde el 11 de septiembre de 1981 la ciudad vieja de Jerusalén y sus murallas han quedado inscritas en la lista del patrimonio mundial por decisión del Comité del mismo.

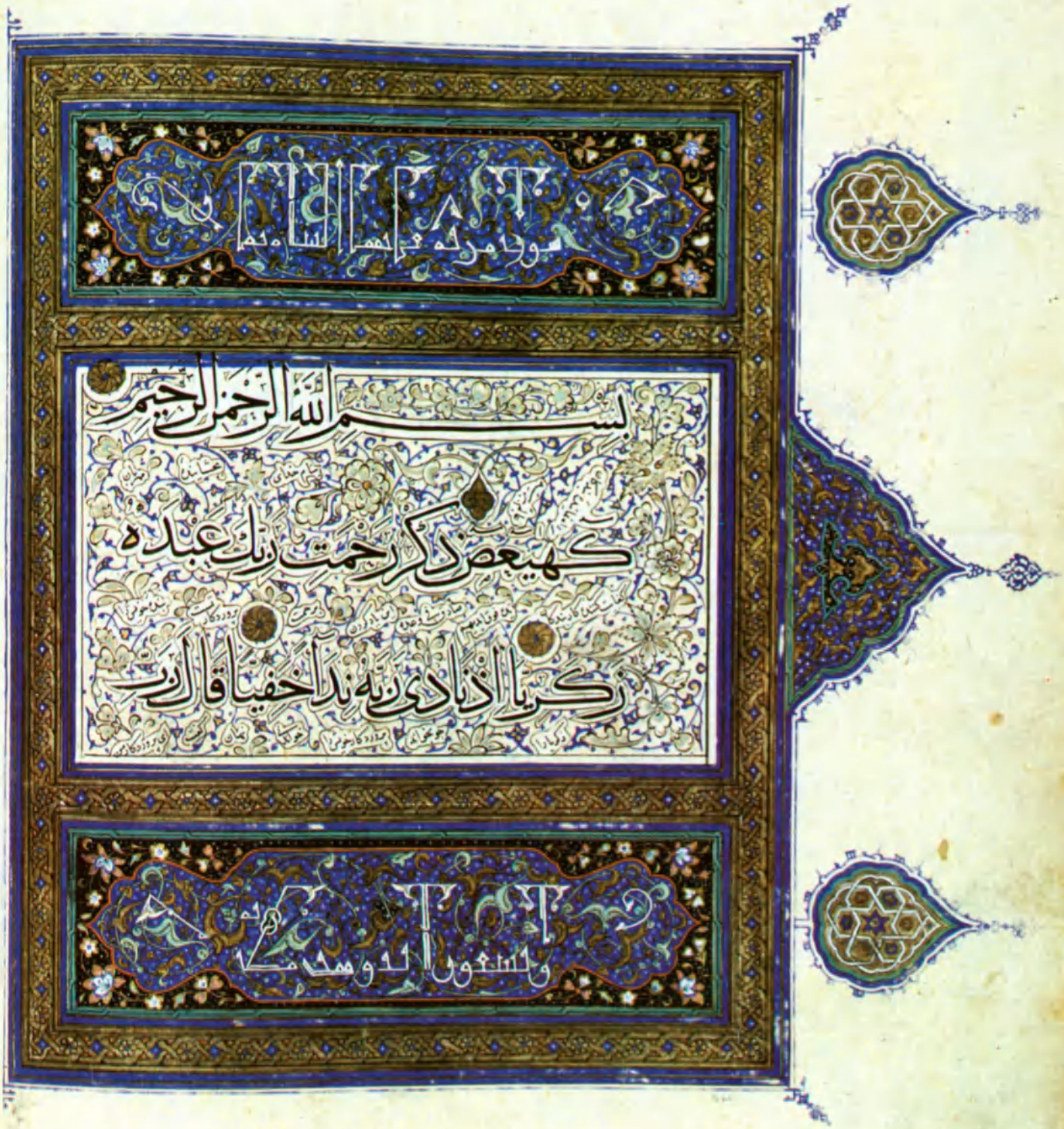
Foto © Henri Stierlin, Ginebra

Páginas 40-41

Páginas de un ejemplar del Corán que se supone perteneció al sultán otomano Bayazeto (886/1481 - 918/1512), abierto en los versículos iniciales de la azora XIX *Maryam* (María). El calígrafo utilizó varios estilos diferentes de escritura. El texto mismo está redactado en el antiquísimo estilo *muhaqqaq*, cuyas normas fueron al parecer fijadas por el gran calígrafo turco Hammidullah (siglo X/XVI). Entre las líneas puede leerse una traducción de los versículos en persa escrita en el estilo *nasji*, la más corriente de las escrituras árabes. El título de la azora (página de la derecha arriba y abajo) está escrita en *kufi* (cúfico), estilo muy antiguo pero utilizado sobre todo como motivo decorativo. Una reproducción facsimilar de estas páginas fue presentada en la exposición *Esplendores del Corán* que tuvo lugar en la Casa de la Unesco, en París, en junio y julio pasados, como parte de la celebración del 15° centenario de la Hégira.

Foto Pieterse Davison International Ltd © Chester Beatty Library, Dublin

انی وهن العظم منی واشتعل الرأس شیبا
ولم اکن بدعائک رب شقیا وانی خفت
الموالی من ورائی وکانت امرأتی عاقرا


SAFFAT
بسم الله الرحمن الرحيم
كهيعص ذكر رحمت ربك عبده
زكريا اذ نادى ربه نداء خفيا قال رب
SAFFAT

La Hégira

por Hakim Mohammed Said

LAS grandes civilizaciones que han dejado una huella profunda y duradera en la historia de la humanidad han establecido siempre su propio calendario y han elaborado sistemas para fijar el comienzo, la duración, las divisiones y las fechas importantes del año.

El calendario musulmán comienza con la *Hiyra* (Hégira), o sea el viaje del profeta Mahoma de La Meca a Medina. La palabra árabe *hiyra* significa "emigración", pero en el islamismo ha adquirido un sentido mucho más amplio y profundo puesto que tiene relación con la vida del Profeta. A veces se ha traducido erróneamente el término por "huida" o "refugio", aunque originalmente tenía la connotación de ruptura de los vínculos de parentesco o de asociación. A esta acepción preislámica el islamismo le añadió el significado de "ruptura de los vínculos de parentesco en nombre de Dios".

El Profeta emprendió su misión en el año 610, cuando tuvo la primera revelación en el monte Hira, cerca de La Meca. Pronto atrajo a su doctrina a un grupo pequeño pero fervoroso de discípulos. Mas, a medida que aumentaba el número de sus adeptos, la nueva religión suscitó una violenta oposición, particularmente entre los poderosos de La Meca que controlaban la vida económica de la ciudad. La oposición creció, feroz y obstinada, y tras trece años de predicación y de lucha incesantes, el Profeta comprendió que su movimiento se había estancado y que no podía confiar en un éxito inmediato.

Fue en esas circunstancias cuando decidió abandonar su ciudad natal de La Meca y emigrar con sus discípulos a Medina, cuya población había prometido ayudarle en el cumplimiento de su misión. La hégira se presentaba así como la única solución, pero no era fácil decidirse por ella. Para los miembros de la naciente comunidad musulmana suponía un gran sacrificio abandonar hogares y bienes, contactos sociales y relaciones familiares, haberes económicos y comerciales y todos los privilegios de que gozaban como ciudadanos de la más próspera y prestigiosa ciudad del norte de Arabia y establecerse en una localidad que prácticamente no tenía oportunidades materiales que brindar.

La emigración entrañó pues como motivo esencial el concepto nuevo y revolucionario de la entrega a una causa noble y el sacrificio en nombre de Dios para proteger Su mensaje y transmitirlo a la humanidad sobre una base más segura.

El espíritu de sacrificio como motivación de la Hégira se refleja a menudo en numerosas tradiciones en torno al Profeta y a sus compañeros. Así, uno de sus seguidores expresa su propio sentimiento y el de los demás con estas palabras: "He abandonado a mis parientes y amigos y mis bienes haciendo la *Hiyra* hacia Dios". Otro dice: "Hicimos la *Hiyra* con el Enviado de Dios, para deleite de Dios, el Altísimo y Bendito".

Cuando un musulmán abandona su casa y a parientes y amigos en nombre de Dios adquiere una enorme fuerza moral y psíquica que le permite vencer todas las dificultades espirituales y materiales. Si un hombre no deja tras de sí el mal, su hégira es inútil en cuanto a los resultados. Alguien preguntó al Profeta: "Oh, mensajero de Dios, ¿cuál es la hégira más admirable?". El Profeta respondió: "La hégira más admirable es que renuncies a aquello que no place a tu Dios".

A la luz de estas tradiciones los sabios del Islam distinguen dos direcciones de la hégira: hacia adentro y hacia afuera. La hégira interior consiste en la renuncia a todas las tentaciones malignas del ser y la hégira exterior en salvar la religión trasladándose de un lugar a otro.

Desde el punto de vista histórico, la Hégira del Profeta de La Meca a Medina en el año 622 constituye un momento decisivo en su misión profética y una revolución en el islamismo. Considerado en su aspecto externo, el movimiento islámico adoptó entonces una nueva forma y se estableció como una comunidad definitiva con un jefe único. En La Meca, Mahoma era un simple ciudadano; en Medina, el profeta jefe de una comunidad. En La Meca debía limitarse a una oposición más o menos pasiva al orden establecido; en Medina organizó una sociedad religiosa. En resumen, la Hégira del Profeta confiere una forma explícita a lo que hasta entonces había sido implícito. La Hégira anunció una nueva era en la historia del Islam.

Debido a esta importancia histórica y conceptual, cuando bajo el segundo califa, Umar Ibn al-Jattab, se planteó la cuestión de adoptar un calendario musulmán independiente, los compañeros del Profeta decidieron por unanimidad fijar la Hégira como comienzo del nuevo calendario, prefiriéndola como fecha inicial a la de otros acontecimientos importantes como el nacimiento del Profeta o el día en que tuvo su primera revelación. Mahoma no se proponía solamente predicar la fe sino además "poner la fe en acción". Y eso fue posible gracias a la Hégira. De ahí que en la historia entera del Islam nada pueda compararse a la Hégira en cuanto a su importancia histórica y a sus consecuencias ideológicas, sociales, políticas y culturales. □

HAKIM MOHAMMED SAID, *paquistaní, es asesor en cuestiones de medicina tradicional islámica del Ministerio de Sanidad de su país y presidente de la Hamdard National Foundation (Karachi), consagrada a la investigación científica y médica. Es redactor jefe de la revista de dicha Fundación,* Hamdard Medicine, *y redactor encargado de la edición urdu de* El Correo de la Unesco.

EL CALENDARIO ISLAMICO

"El es Quien colocó al Sol como claridad y a la Luna como luz, y dispuso las mansiones de la Luna, a fin de conocer el número de los años y el cómputo".

Corán, X:5

• La Era Islámica se calcula a partir del año de la Hégira, que tuvo lugar en 622 de la Era Cristiana según el calendario gregoriano.

• Siguiendo las orientaciones del Corán, que expresamente dispone que el tiempo se mida en relación con la luna, el año islámico consta de 354 días y está dividido en 12 meses lunares de 30 o 29 días.

• En cada ciclo de treinta años, los años 2, 5, 7, 10, 13, 16, 18, 21, 24, 26 y 29 son bisiestos y su día excedente se añade al mes de Dhu 'l-Hidya.

• Dado que el año islámico es más corto que el año solar, el día de Año Nuevo islámico retrocede y vuelve a caer en la misma fecha cada 32,5 años.

Días de la semana

Yawm al-Ahad (Domingo)
Yawm al-Ithnain (Lunes)
Yawm al-Thalatha (Martes)
Yawm al-Arba'a (Miércoles)
Yawm al-Jamis (Jueves)
Yawm al-Yum'a (Viernes)
Yawm al-Sabt (Sábado)

Meses del año

Muharram
Safar
Rabi' I
Rabi' II
Yumada I
Yumada II
Radgab
Shaban
Ramadán
Shawwal
Dhu 'l-La'da
Dhu 'l-Hidya

• El establecimiento de una correspondencia precisa entre las fechas de los calendarios islámico y gregoriano requiere hacer cálculos bastante complicados.

El *viernes 30 de octubre de 1981 de la Era Cristiana* corresponde en el calendario islámico al *Yawm al-Yum'a 1° de Muharram de 1402 de la Hégira,* o sea al día de Año Nuevo (*Ra's al-Sana*) islámico.

Página en color

Iluminación de estilo otomano (siglo XII/XVIII) que representa a Medina, en árabe Madinat al-Nabi ("la ciudad del Profeta") o, más simplemente, al-Madina, "la Ciudad" (véase la leyenda de la pág. 16).

Foto © Museo de Arte Islámico, Preussischer Kulturbesitz, Staatliche Museen, Berlin occidental

La edad de oro

por Abdul-Razzak Kaddura

de la ciencia islámica

"Realmente, en la creación de los cielos y de la tierra, en la variación de la noche y del día, hay aleyas para los poseedores de juicio que en pie, sentados o echados, imploran a Dios y meditan acerca de la creación de los cielos y de la tierra, diciendo: Señor nuestro: No has creado todo esto en vano. ¡Gloria a ti! ¡Presérvanos del castigo del fuego!..."
Corán, III:187,188

LA ciencia consiste en el esfuerzo del hombre por comprender, por sus propios medios, el mundo que le rodea y comprenderse a sí mismo. Los musulmanes han sostenido siempre que su fe no sólo no obsta a ese esfuerzo sino que, por el contrario, prescribe expresamente a los creyentes emprenderlo e imparte las orientaciones necesarias para lograr su empeño.

La búsqueda del saber ha sido un precepto constante del Islam desde los orígenes mismos de la Revelación. Y desde ese día memorable hasta cuando sucumbieron temporalmente a los graves problemas externos e internos que debieron afrontar, los musulmanes jamás dejaron de estar en la vanguardia de la ciencia y de la tecnología. Naturalmente, es imposible enumerar en su totalidad los adelantos por ellos alcanzados ; nos limitaremos a algunos de sus logros culminantes en la esfera de las matemáticas, la física, la medicina y la química.

Según el matemático inglés Godfrey Hardy, el tema de las matemáticas son las armoniosas acomodaciones del pensamiento lógico, lo que las asemeja a la música, la poesía, la pintura y otras artes que tratan de crear hermosas combinaciones de sonidos, palabras, colores, etc. Esta búsqueda de la armonía matemática abstracta atraía particularmente a los musulmanes y estaba directamente relacionada con su experiencia del arte y de la arquitectura, de la poesía y de la música.

Entre las numerosas contribuciones del Islam a las matemáticas cabe destacar en primer lugar su notación de los números y, de modo particular, la utilización de la noción de cero y del signo que lo representa. Este legado del Islam es la base de nuestro sistema numérico actual.

Ningún progreso científico ha sido jamás obra de un solo individuo, ni siquiera de una sola cultura. La ciencia y la tecnología son el resultado de una acumulación continua de conocimientos, a través de generaciones sucesivas, en diferentes partes del mundo y, por ello, constituyen el verdadero patrimonio común de toda la humanidad. Isaac Newton, uno de los más grandes científicos de todos los tiempos, expresó acertadamente esta idea cuando dijo que si veía un poco más lejos era porque estaba sobre los hombros de quienes le habían precedido. Así, y tras reconocer lo que los musulmanes tomaron de otros pueblos —entre ellos los babilonios, los indios y los griegos—, el mérito que a la ciencia islámica corresponde por habernos legado las bases mismas de nuestro sistema numérico es de primerísimo orden, y el reconocimiento general de esta verdad se prolonga hasta hoy día mediante la expresión universal de "números arábigos" o, según la palabra española de origen árabe, "guarismos".

Las matemáticas musulmanas han dejado diversas huellas en la terminología contemporánea. Tal es el caso de la palabra "álgebra", derivada del árabe *Al-yabr*, que significa reintegración de algo incompleto. Y, en verdad, los musulmanes perfeccionaron o "completaron" esta disciplina, basándose en los estudios de sus predecesores.

La mayor contribución en esta esfera la hizo uno de los más grandes matemáticos musulmanes, quizás el mayor de todos, Muhammad ibn Musa al-Jwarizmi, de cuyo nombre proviene la palabra "guarismo". La traducción latina de su libro *Kitab al-mujtasar fi hisab al-yabr wa'lmaqabalah* (Compendio de cálculo de reintegración y ecuación) introdujo el álgebra en Europa. El símbolo moderno *x* con que suele expresarse la incógnita en los cálculos se deriva de *shai*, palabra árabe que significa "cosa", originalmente empleada en los textos musulmanes sobre álgebra.

Otra de las principales disciplinas matemáticas, la trigonometría, fue establecida en lo esencial por los musulmanes. La palabra "seno", que designa uno de los conceptos básicos de la trigonometría, es la traducción literal del original árabe *yaib*. Además, los matemáticos islámicos elaboraron muchas de las relaciones trigonométricas fundamentales.

Basándose en los progresos alcanzados por los griegos, y en particular por Euclides, en materia de geometría, los musulmanes hicieron importantes contribuciones a esta disciplina. Destacan en esta esfera Omar Khayyam, aunque su celebridad actual no tenga en cuenta esa faceta esencial de su genio, y Nasir al-Din al-Tusi, gran geómetra musulmán que escribió un comentario a los *Elementos* de Euclides.

Como casi todos los filósofos del Islam, al-Tusi dedicó también una parte de sus escritos a la filosofía natural que en su época abarcaba tanto la física como la biología y las ciencias de la tierra. La obra de los físicos musulmanes se caracterizó siempre por una fina percepción de los principios teóricos fundamentales (que reflejaba su admiración y veneración por la Creación divina) y por una actitud práctica (orientada a satisfacer las necesidades de las criaturas de Dios). Partiendo de un conocimiento profundo y crítico de la filosofía natural de Aristóteles, los científicos musulmanes emprendieron un análisis exhaustivo de los fundamentos de la física. La copiosa correspondencia entre el notable científico al-Biruni y el gran Ibn Sina (Avicena) constituye una de las cumbres del pensamiento científico: en ella se analizan cuidadosamente todos los conceptos físicos de la época. Al leerla hoy nos recuerda la correspondencia entre Einstein y Bohr sobre la mecánica cuántica.

Los científicos musulmanes prestaron especial atención al estudio de la mecánica y, en particular, del movimiento, lo que les condujo a resolver algunos problemas importantes. Entre estos figuran el movimiento de los proyectiles, el concepto de cantidad de movimiento (que es una noción básica de la física contemporánea y que fue desarrollada ya por Ibn al-Haytam o Alhazén), la disminución del movimiento de un cuerpo según el medio material en que se mueve, la caída de los cuerpos como resultado de la fuerza de la gravedad y la variación de la atracción gravitatoria entre dos cuerpos en función de su distancia. Estas y otras contribuciones, demasiado numerosas para ser enumeradas, abrieron el camino a la gran revolución científica que se inició con Galileo y culminó con Newton.

Ibn al-Haytam, o Alhazén, ha sido llamado con justicia "el padre de la óptica". Su obra más importante, *Kitab al-manazir* (El libro de la óptica), fue traducida al latín y es considerada como el aporte medieval más importan- ►

El "nilómetro" que aun hoy día subsiste en la isla de Roda, en el Nilo, cerca de El Cairo, fue construido en 861 d.C. por el matemático Ahmad ibn Mohammed por orden del califa al-Mutawakkil. El edificio estaba unido al Nilo por tres túneles ; la columna central, graduada, permitía medir las inundaciones del río.

Foto © Henri Stierlin, Suiza

ABDUL-RAZZAK KADDURA *es Subdirector General de la Unesco para las Ciencias Naturales y su Aplicación al Desarrollo. Anteriormente fue rector de la Universidad de Damasco.*

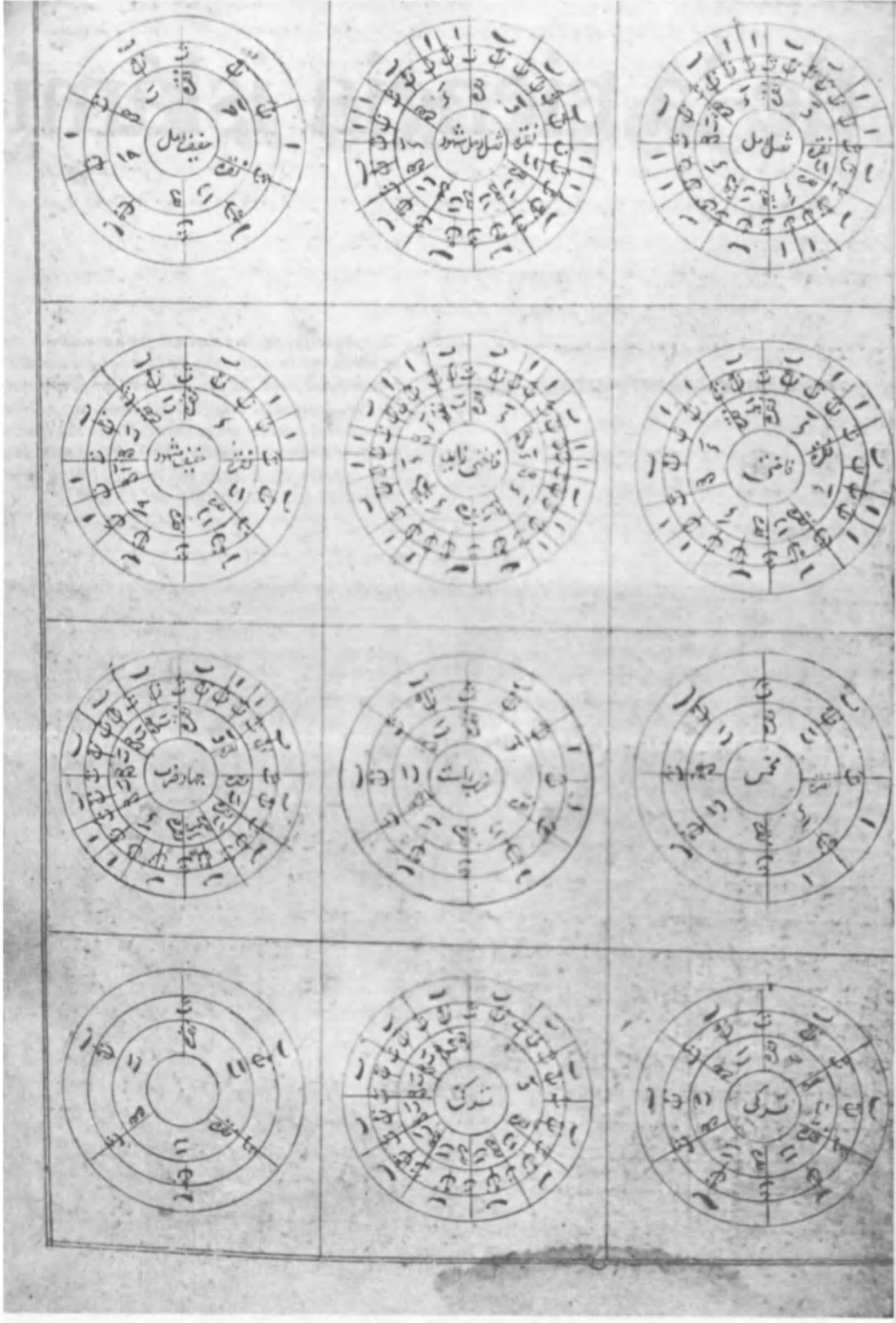
te a esta disciplina. Entre sus numerosos estudios figuran el de los fenómenos atmosféricos, el de los espejos parabólicos y esféricos y sus aberraciones (a este respecto, el científico musulmán dio su nombre al famoso "problema de Alhazén" cuya solución requiere una ecuación de cuarto grado y que él resolvió con métodos puramente geométricos), y el primer enunciado del principio del tiempo mínimo del recorrido de la luz, perfeccionado posteriormente por Fermat, cuyo nombre lleva. Alhazén hizo también valiosas contribuciones al estudio de la refracción y descubrió una aproximación a las leyes que más tarde establecieron Snell y Descartes.

Es importante señalar que Alhazén fue al mismo tiempo un hábil experimentador, que construía personalmente piezas de repuesto para sus aparatos, y un teórico consumado, familiarizado con las técnicas matemáticas más perfeccionadas de su época. Al conciliar la teoría con la experimentación, Alhazén se anticipó a la ciencia moderna, nacida, según Bertrand Russell, de la unión entre la especulación griega y el empirismo árabe.

Alhazén combinó en sus investigaciones los conocimientos del físico con el arte del médico y era natural que estudiara la vista humana con extraordinaria exactitud. En efecto, describió con gran precisión los diversos elementos del mecanismo de la vista, las funciones particulares de cada uno de ellos y sus relaciones entre sí. Rechazando la falsa teoría de que la luz es emitida por el ojo para detectar los objetos vistos, que había prevalecido entre los teóricos preislámicos, Alhazén sostenía correctamente que el ojo es solamente el receptor de la luz emitida por los cuerpos luminosos.

La medicina musulmana atribuía especial importancia al cuidado de los ojos. El oftalmólogo (en árabe, *kahhal*, palabra proveniente de *kuhl*, cuyo significado veremos más adelante al ocuparnos de la química) era un personaje familiar en la sociedad islámica que simultáneamente practicaba la medicina, suministraba e incluso aplicaba afeites y a menudo actuaba como confidente y consejero. Si el conocimiento moderno nos lleva a preguntarnos "si el ojo no es una prolongación exterior del cerebro", no puede menos de asombrarnos el nexo estrecho que entre ambos establecía la oftalmología musulmana. Uno de los tratados más autorizados en esta disciplina es el *Tadhkirat al-Kahalin* (Manual de los oftalmólogos), escrito por el célebre Ali ibn Isa, quien fue el primero en propugnar el empleo de anestésicos en cirugía. Finalmente, cabe recordar que el árabe ha proporcionado al latín y, por su intermedio, a otras lenguas europeas una rica terminología en materia de oftalmología.

Mas el nombre que viene espontáneamente a la memoria cuando se habla de medicina islámica es el del "príncipe de los médicos", el gran Abu Ali ibn Sina, o Avicena. Niño prodigio que a muy tierna edad recitaba el Corán de memoria, Avicena fue un autodidacta en muchas disciplinas. Erudito de vastos conocimientos, escribió libros que durante siglos constituyeron obras de consulta obligada para los médicos tanto de los países islámicos como de Europa. Su *al Qanun fil tilib* (Canon de la medicina) ejerció una influencia incomparable en la medicina teórica y práctica. Traducido a numerosas lenguas, constituyó hasta fines de la Edad Media el tratado médico más importante con que contaba la ciencia. El Canon, aunque se basa en los conocimientos existentes en su época, expone sobre todo las observaciones



Esta tabla matemática (a la derecha) pertenece a un manuscrito del siglo VI/XII, *Al-Bahir fi 'ilm al-Hisab* (Libro de la Ilustración sobre la Aritmética), escrito por el matemático, médico y filósofo As-Samawal ibn Yahia al-Magribi, muerto en Maraga hacia el 575/1180. Consiste en un sistema de números, dispuestos triangularmente, que dan los coeficientes del desarrollo del binomio $(a+b)^m$, donde *m* es un exponente entero. En la parte inferior del documento, la misma tabla, que en Occidente se conoce con el nombre de Triángulo de Pascal, por el del famoso matemático y escritor francés Blas Pascal que lo descubrió de nuevo en el siglo XVII y al que durante largo tiempo se consideró como su autor. En su manuscrito, actualmente conservado en la Biblioteca de Santa Sofía de Estambul, al-Magribi afirma que copió la tabla de las obras del matemático árabe al-Karayi, nacido hacia fines del siglo IV/X.

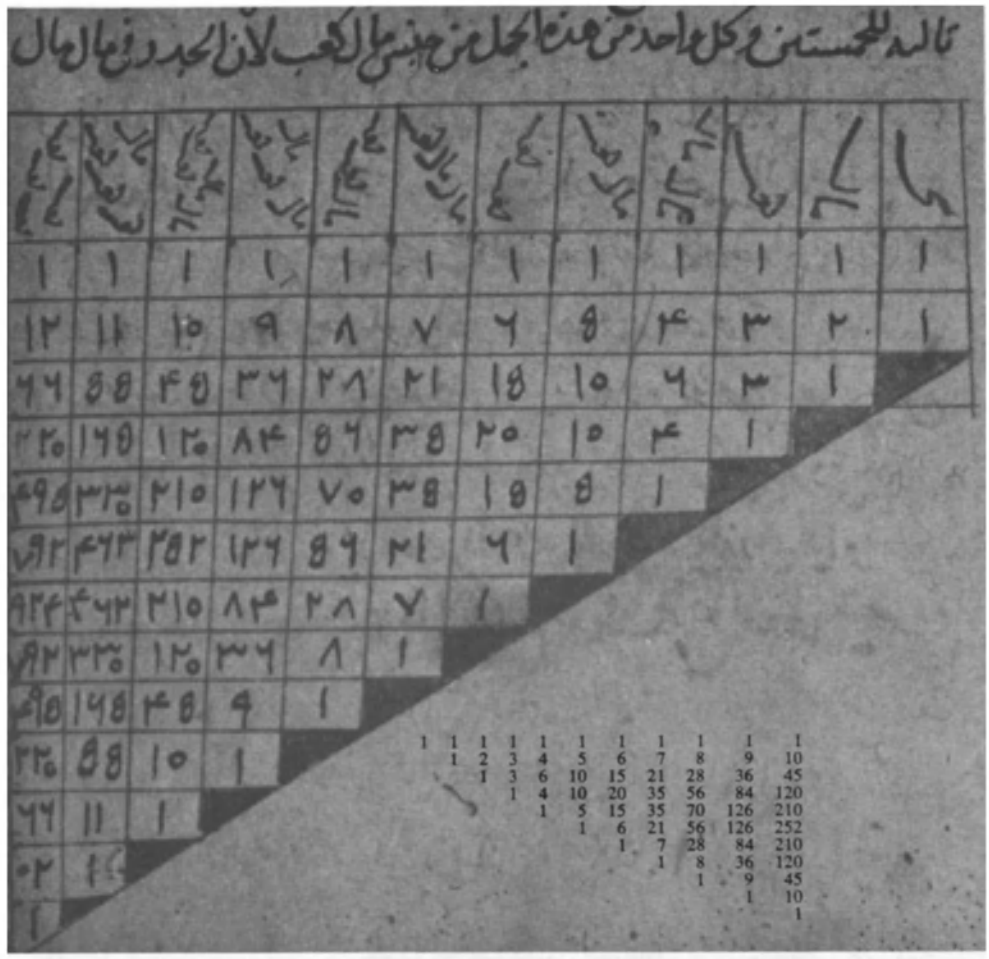
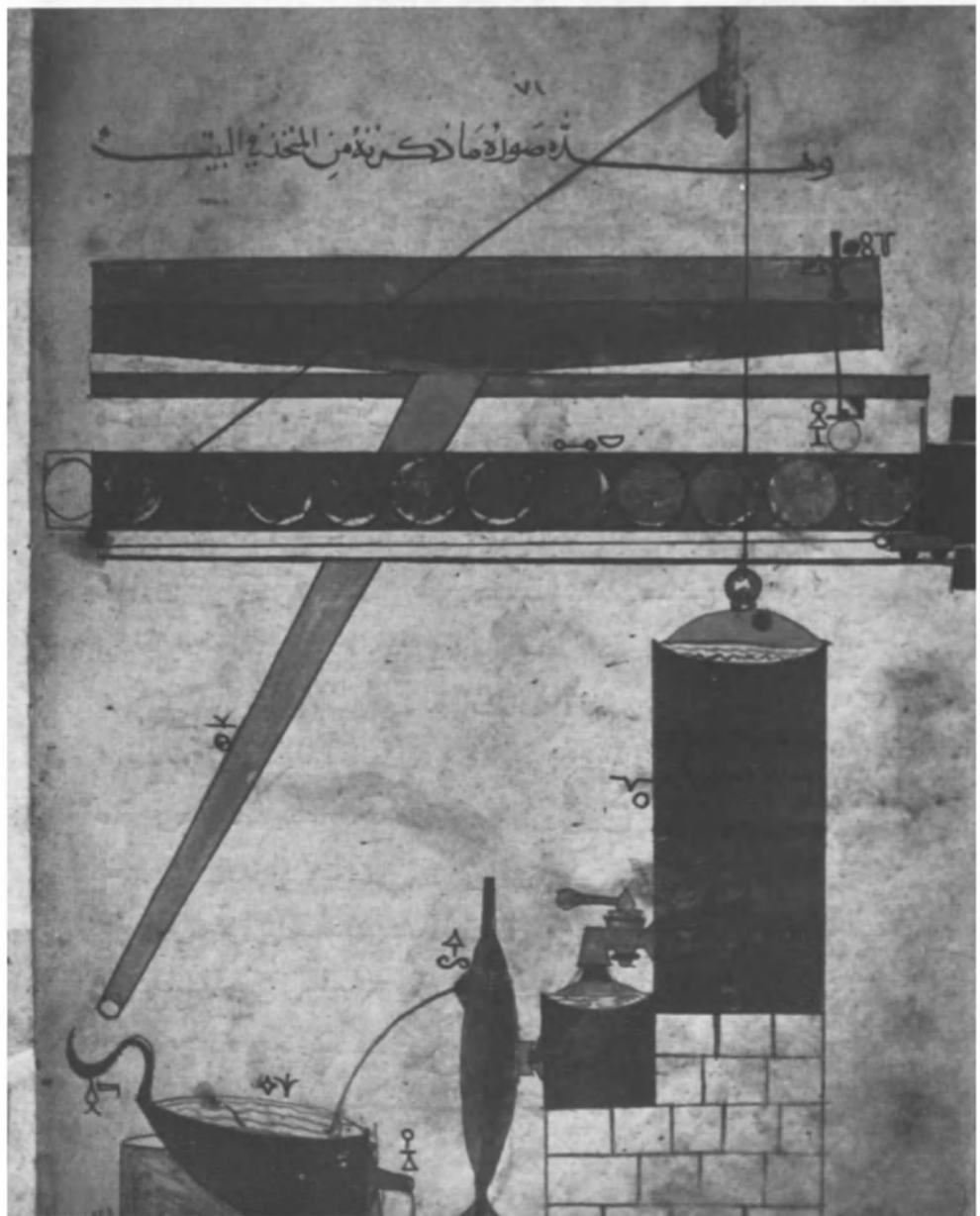


Foto Sjelmassi-Unesco. Biblioteca de Estambul

Durante la edad de oro de la ciencia islámica, la teoría de la música fue considerada como una rama de las matemáticas. Destacados científicos musulmanes, como Avicena y Qutb al-Din al-Shirazi, escribieron tratados enteros sobre música. El nexo estrecho entre música y matemáticas es ostensible en la página de la izquierda (arriba) de la sección sobre la música del libro de al-Shirazi *Durrat al-tayy* (La joya de la corona), enciclopedia filosófica y científica escrita en persa. En aquella época la ciencia no estaba compartimentada como hoy, y así es como muchas figuras de la ciencia islámica dominaban muy diversas disciplinas. El gran físico Ibn al-Haytam (Alhazén) destacó también como astrónomo y meteorólogo y ha pasado a la historia como el "padre de la óptica". Gran oftalmólogo, él fue el primero en establecer que el ojo es el receptor de la luz emitida por los cuerpos luminosos. Abajo a la izquierda, diagrama del ojo humano tomado de un tratado sobre oftalmología conservado actualmente en la Biblioteca Nacional Egipcia de El Cairo.

Fotos Roland y Sabrina Michaud © Rapho, París



Hacia el siglo VII/XIII, los científicos musulmanes solían apasionarse por los artificios mecánicos complicados, autómatas, etc., como los que se describen en el *Kitab fi ma'rifat al-hiyal al-handasiyyah* (Libro del conocimiento de ingeniosos artificios mecánicos), escrito en 1206 d.C. por el ingeniero al-Yazari. A la derecha, ilustración de uno de sus artefactos hidráulicos, del que dice lacónicamente que es "de uso doméstico".

Foto © Metropolitan Museum of Art, Nueva York. Donación de Cora Timken Burnett 1956. Colección Cora Timken Burnett de miniaturas y otras obras de arte persas

Arriba, el "Reloj-elefante", ilustración tomada de una versión del libro de al-Yazari fechada en el año 715/1315. El reloj es una maravilla de ingenio. El tiempo se indica en una escala a la que apunta la figura instalada en el castillo del elefante y mediante unas aberturas (no visibles aquí) bajo el dosel que cambian del negro al blanco cada hora. Cada media hora el pájaro de lo alto gira y silba, el conductor golpea al elefante y la figura situada encima del halcón hace que éste deje caer una piedrecita en la boca del dragón. La cabeza de este último desciende dejando caer a su vez la piedrecita en un jarrón situado en el lomo del elefante. Por último, la piedrecita cae dentro del elefante golpeando un gong.

y descubrimientos personales de Avicena, entre ellos los importantes resultados que obtuvo con sus estudios sobre la epidemiología (aplicada, por ejemplo, a la tuberculosis), la meningitis (que fue el primero en describir) y los trastornos psíquicos.

La mayoría, por no decir la totalidad, de los hombres de ciencia del Islam dominaban diversas disciplinas científicas, a más de sentirse a sus anchas en otras ramas del conocimiento, tales como la filosofía, la literatura y las artes. Esta regla general se aplica también a los médicos musulmanes. Muchos de ellos, y en particular los más célebres, como Avicena, Ibn Rushd (Averroes), al-Kindi y al-Razi, o Razés, cultivaban prácticamente todos los campos del saber de su tiempo.

No es por simple coincidencia que la palabra árabe que hoy se emplea comúnmente para designar a un médico, *tabib*, haya sido durante muchos siglos casi sinónimo de *hakim*, cuyo significado preciso es "sabio". Aunque *hakim* se emplea hoy en esa acepción con menos frecuencia que *tabib*, particularmente entre las personas cultas de los países donde el árabe es la lengua materna, su empleo no ha desaparecido y es posible incluso que recobre su vigencia dada la tendencia actual a retornar a las raíces culturales.

Esta fusión de las diversas ciencias, encarnada en el carácter enciclopédico del saber de los científicos más eminentes, se reflejaba también en la transmisión de sus conocimientos. Muchos de los hospitales, que eran una característica propia del mundo islámico, tenían escuelas *(madrasahs)* anejas donde los futuros médicos aprendían los aspectos teóricos de su arte, mientras adquirían la experiencia clínica en el servicio práctico que prestaban en las salas de enfermos.

Los hospitales, y en particular los más importantes, eran a menudo instituciones académicas y profesionales de muy alto nivel. A más de las instalaciones propias de esos establecimientos, disponían de bibliotecas, salas de conferencias, alojamientos para profesores y estudiantes y para la mayor parte del personal de servicios técnicos. La institución del *wakf* (donación benévola), que tan importante papel desempeñó en la sociedad musulmana, aseguraba a los hospitales un respaldo seguro y permanente.

La medicina es, sin duda, mucho más que la ciencia médica, y enumerar las contribuciones que los musulmanes hicieron en esta esfera, considerada a la vez como ciencia, como arte de curar y como servicio social, sería tarea interminable. Sin embargo, cabe destacar que el Islam impone tradicionalmente a los creyentes una serie de reglas de comportamiento individual y colectivo destinadas a preservar la salud. El Corán y los *hadith* del Profeta contienen gran número de instrucciones precisas sobre higiene personal (en particular las abluciones y la preparación para la oración), hábitos alimentarios ("Nosotros, como pueblo, no comemos sino cuando tenemos hambre, y cuando comemos, nos detenemos antes de estar saciados," dice un *hadith),* ejercicios físicos ("Enseñad a vuestros hijos a nadar, a manejar el arco y a montar a caballo", prescribe otro de los dichos del Profeta) y muchas otras instrucciones para asegurar la salud física y mental.

En cuanto a los servicios sociales, cabe citar dos que merecen particular atención. El primero era el suministro de medicamentos y otras drogas, tarea que correspondía al fa-

Foto © Kunsthistorisches Museum, Viena

Capa especialmente tejida para el rey Roger II de Sicilia con motivo de su coronación en 525/1130, unos cuarenta años después de terminada la dominación islámica sobre la isla (que duró 200 años). La capa está orlada con un texto arábigo tejido en el que se indica la fecha de su fabricación, además de una oración por el rey en la forma tradicional árabe. Los dibujos y técnicas textiles propios del Islam se propagaron desde Sicila por todo Occidente. Todavía es corriente ver en Europa dibujos tejidos de origen turco, persa y árabe.

macéutico *(al attar)*, quien a menudo actuaba además como ayudante del médico (también los barberos desempeñaban parcialmente esta función). El segundo era la institución de los baños públicos *(al hammam)*, importante lugar de encuentro, utilizado separadamente por ambos sexos, que servía al mismo tiempo de club para diversiones y festividades sociales y de lugar de aseo y de relajamiento para personas en estado de tensión física o mental. Un aspecto interesante de esta institución era la costumbre generalizada, desaparecida en los últimos tiempos, de que un gran número de parientes condujeran al *hammam* a las mujeres durante cierto periodo después del parto, en una suerte de ceremonia de purificación.

Es precisamente en la idea de nacimiento en la que se basa la obra de los alquimistas islámicos que, según Seyyed Hossein Nasr en su libro sobre la ciencia islámica, veían "el ideal de la alquimia como una forma de 'obstetricia' que hace nacer el oro del seno de la naturaleza".

Aunque no se puede considerar la alquimia como una especie de protoquímica, la historia de la química es inseparable de ella. Los musulmanes comenzaron el estudio de la química desde los primeros días del Islam, pero fue principalmente el filósofo, físico y alquimista Yabir bin Hayyan (conocido también con el nombre de Geber) quien hizo la mayor contribución islámica a esa ciencia. Geber vivió en el siglo II de la Hégira (siglo VIII de la Era Cristiana) y escribió un número considerable de libros entre los cuales destacan por su importancia *Kitab al-Sabin* (Libro de los setenta) y *Kitab al-mizan* (Libro del equilibrio).

Otro importante químico musulmán, y a la vez médico notable, fue Muhammad ibn Zakariyya al-Razi (Razés). Fue él quien concibió la clasificación de los seres naturales en minerales, vegetales y animales; hizo progresos importantes en el estudio de algunos procesos químicos, como la destilación, y se supone que fue el primero que logró extraer alcohol de las substancias fermentadas para utilizarlo con fines médicos. (La palabra alcohol es de origen árabe. El término original pudo ser *al kuhl* —que significa *kohl*, un afeite para los párpados y las pestañas, de donde provino *kahhal*, oftalmólogo— o *al gaul*, citado en el Corán y que probablemente denota el ingrediente nocivo que entra en la composición del vino).

El estado actual de la ciencia islámica no puede ciertamente compararse con su prestigioso pasado. Pero esta situación, dolorosa para los musulmanes y para el mundo entero, no debe inducirnos a una evaluación excesivamente desfavorable de la ciencia y de la tecnología en *Dar-il Islam* (Los dominios del Islam). Debe tenerse en cuenta, ante todo, el número impresionante de científicos e ingenieros musulmanes que se están formando o ejercen su profesión en todos los países del mundo islámico. No cabe duda de que esa generación y la siguiente, gracias al elevado número de quienes las integran, producirá muchos científicos notables, como algunos de los que ya se cuentan entre nosotros. (El profesor Abdus Salam, que obtuvo el Premio Nobel de Física en 1979, es el primer musulmán que ha alcanzado tan alta distinción).

Por su parte, los países islámicos tienen cada vez más clara conciencia de que el renacimiento del Islam está ligado a un nuevo florecimiento de la ciencia y de la tecnología dentro de la *Umma* (la comunidad islámica), y recuerdan el *hadith* del Profeta: "El Ultimo Día de esta nación sólo estará asegurado por aquello que aseguró su comienzo". De ahí que los países islámicos estén decididos a trabajar, no sólo cada uno por su cuenta, sino también, y esto es lo más importante, colectivamente y en cooperación con los demás países del mundo.

Recientemente se ha creado la Fundación Islámica para la Ciencia, la Tecnología y el Desarrollo, cuyo director es el eminente científico musulmán Dr. Ali Kettani. La Fundación cuenta por ahora con un modesto presupuesto de cincuenta millones de dólares, pero una parte importante del Fondo Islámico para el Desarrollo, que asciende a dos mil millones de dólares, será destinada a la ciencia y a la tecnología, según se anunció en la Conferencia Islámica en la Cumbre, celebrada en Taif en enero pasado.

En esta marcha hacia la renovación científica y tecnológica, los musulmanes recitan reverentes las palabras de Dios: "Di: ¡Señor mío! ¡Hazme entrar con recta entrada y hazme salir con recta salida! ¡Dame, procedente de Ti, un poder coadyuvante!".

A.-R. Kaddura

Foto Georg Gerster © Rapho, Paris

Ummat al-Ilm

Hacia un renacimiento científico en el mundo islámico

por Abdus Salam

"Dios es Quien os ha sometido el mar, para que por él navegue el bajel, según su Orden, y para que busquéis parte de su favor. Tal vez vosotros seáis agradecidos. Os ha sometido lo que hay en los cielos. Todo lo que hay en la tierra procede de El. En eso hay aleyas para gentes que reflexionan."

Corán, XLV:12,13.

Construido por el príncipe indio Yai Singh en el siglo XII/XVIII, el observatorio de Delhi, aun incorporando elementos de la astronomía india, en lo esencial prolongaba la tradición islámica en la materia tal como la representan los grandes observatorios de Maraga (siglo VII/XIII), Samarcanda (siglo IX/XV) y Estambul (siglo X/XVI). El observatorio de Maraga, con sus treinta astrónomos traídos de todos los rincones del orbe islámico y dirigidos por el gran científico Nasir al-Din al-Tusi, fue probablemente el primer observatorio del mundo en el pleno sentido de la palabra.

ABU AHMAD MOHAMMAD ABDUS SALAM BIN HUSSAIN, *paquistaní, obtuvo el Premio Nobel de Física de 1979 por sus trabajos sobre la interacción electromagnética entre partículas elementales. Desde 1957 es profesor de física teórica del Imperial College of Science and Technology de la Universidad de Londres. Es asimismo fundador y director del Centro de Física Teórica de Trieste, patrocinado por la Unesco.*

LA reflexión sobre las leyes de la naturaleza y el dominio de las mismas han sido uno de los afanes constantes de la humanidad en todos los tiempos. Con reiterados preceptos e ilustraciones de los fenómenos naturales, el Corán impone como una obligación a los musulmanes el doble empeño de la reflexión *(taffaqur)* y del dominio de la naturaleza *(tasjir)*. Inspirados en ese mandamiento, apenas cien años después de la muerte del Profeta los musulmanes se dedicaron a la conquista y el dominio de las ciencias por entonces conocidas, alcanzando una situación de predominio en la creación científica que duró los seiscientos años siguientes.

En su monumental *Introducción a la historia de la ciencia,* George Sarton divide la historia en varias eras, cada una de las cuales dura cincuenta años. Sarton asocia una figura central a cada uno de esos medios siglos. Así, por ejemplo, califica de Edad de Platón los años comprendidos entre 450 y 500 a. C. Después de ella vienen los medios siglos de Aristóteles, Euclides y Arquímedes. De 600 a 700 de nuestra era va el siglo chino —Hsiian Tsang y el *I Ching*—, y de 750 a 1100 — es decir, durante trescientos cincuenta años seguidos — se suceden ininterrumpidamente las Edades de Jabir, al-Jwarizmi, Razi, Masudi, Guafá, al-Biruni y Omar Khayyam: árabes, turcos, afganos y persas que fueron químicos, algebristas, médicos, geógrafos, matemáticos, físicos y astrónomos, todos ellos hijos de la cultura y la comunidad islámicas. En la historia de la ciencia de Sarton los primeros nombres occidentales no aparecen hasta el año 1100 de nuestra era: Gerardo de Cremona y Rogelio Bacon, pero siguen compartiendo los honores durante otros doscientos cincuenta años con hombres como Ibn-Rushd (Averroes), Nasir-al-Din al-Tusi e Ibn-Nafis, que se anticipó a la teoría de la circulación de la sangre de Servet y Harvey.

Los siguientes ejemplos, tomados de mi propia especialidad, que es la física, darán una idea del alto nivel que alcanzaron los musulmanes en la ciencia. Contrariamente a la opinión de los griegos, Ibn Sina o Avicena (980-1037) "consideraba que la luz es una emisión por las fuentes luminosas de partículas que viajan a una velocidad finita; el sabio islámico comprendió perfectamente el carácter cinético del calor y de la fuerza y el movimiento" (Sarton). Uno de los más ilustres físicos de todos los tiempos y coetáneo de Avicena, Ibn al-Haytam o Alhazén (965-1039), además de hacer una gran contribución experimental en el campo de la óptica, "afirmó que un rayo de luz, al pasar por un medio, escoge el camino 'más rápido', anticipándose así al 'principio de los tiempos mínimos' de Fermat. Conocía Alhazén la ley de la inercia, que más tarde pasó a ser la primera ley del movimiento de Newton. Describió la refracción en una forma mecánica, al analizar el movimiento de las 'partículas de luz' cuando atraviesan la superficie de separación de dos medios, en consonancia con el rectángulo de fuerzas, que es un concepto que más tarde descubrió por su cuenta Newton y al que dio una mayor complejidad".

Al-Biruni (973-1048), gran científico experimental al igual que su coetáneo Alhazén, fue tan moderno y tan posmedieval en sus ideas como Galileo, con quien comparte el descubrimiento independiente (pero el suyo fue anterior) de la invariabilidad de las leyes de la naturaleza. Los comentarios de al-Biruni sobre la metodología científica en su famoso estudio sobre la ciencia india y en su correspondencia con Avicena sobre el carácter elemental de las partículas fundamentales habrían podido ser escritos hoy, tan moderno es su modo de razonar.

Qutb-al-Din al-Shirazi (1236-1311) y su alumno Kamal-ud-Din dieron la primera explicación del arco iris y afirmaron que la velocidad de la luz está en proporción inversa a la densidad óptica (no material) del medio y que las lentes hiperbólicas suprimen la aberración esférica.

Y no hay que olvidar que todos esos hombres no eran solamente físicos sino que aportaron además una contribución tanto o más importante a la medicina, las matemáticas, la geología, la filosofía y la astronomía.

Mas para explicar por qué los musulmanes estudiaron y desarrollaron la ciencia en su edad de oro — siglos VIII, IX, X y XI — podemos pensar en tres razones. Primero, y sobre todo, los musulmanes acataban los preceptos reiterados del Corán y del Profeta. Según el Dr. Mohamed Aijazul Jatib, de la Universidad de Damasco, "en contraste con ciento cincuenta versículos de carácter legislativo, unos setecientos cincuenta — es decir casi la octava parte del Corán — incitan a los creyentes a estudiar la naturaleza, a reflexionar, a utilizar de manera óptima la razón y a hacer de la ciencia una parte integrante de la vida social".

La segunda explicación, relacionada con la primera, es el rango que se asignaba en el

Foto Jean-Claude Bernath-Unesco. Museo del Ermitage, Leningrado

A la izquierda, astrolabio persa de bronce del siglo XI/XVII. Los astrolabios se utilizaban para determinar la posición de las estrellas y el movimiento de los planetas, para contar el tiempo y como instrumentos de navegación. Se construían ya antes del Islam, pero los astrónomos musulmanes los perfeccionaron mucho. A la derecha, dibujo de un manuscrito arábigo, fechado en el año 602/1205 y conservado actualmente en el Museo Topkapi de Estambul; en él se explica el funcionamiento del astrolabio.

Islam a los hombres de saber y de ciencia *(alim)*. El Corán destaca la superioridad del *alim*, es decir del hombre que posee la ciencia y el conocimiento, al preguntar cómo podrían quienes no tienen esos atributos ser los iguales de quienes los poseen.

El Profeta dio el altivo título de "herederos de los profetas" a los sabios creyentes, ya que ellos son quienes pueden entender los designios y la sublimidad de Alá. De modo tajante afirmó: "Todos los musulmanes, hombres o mujeres, tienen la obligación de buscar el conocimiento y la ciencia". Más aun, prescribió a sus seguidores que buscaran el conocimiento científico aun cuando éste se encontrara en la remota Catay.

Un aspecto de esta veneración por la ciencia fue el mecenazgo en el mundo islámico y árabe. Podría trasladarse al caso de la ciencia lo que el orientalista H.A.R. Gibb ha dicho sobre la literatura árabe: "En mayor medida que en otros sectores, el florecimiento de las ciencias en el Islam dependió... de la generosidad y del mecenazgo de quienes ocupaban puestos de poder. Cuando la sociedad musulmana decayó, la ciencia perdió vitalidad y fuerza. Pero mientras hubo en alguna capital príncipes y ministros que se deleitaban, obtenían beneficios o adquirían reputación patrocinando la ciencia, se mantuvo viva la llama".

Una tercera razón del éxito del quehacer científico en el Islam fue su carácter internacional. No solamente rebasaba la comunidad islámica las fronteras de las naciones y de las razas sino que además la sociedad musulmana primitiva fue extremadamente tolerante con quienes no pertenecían a ella y con sus ideas. Como escribía al-Kindi hace mil cien años: "No debemos avergonzarnos de reconocer la verdad y de asimilarla, cualquiera que sea su procedencia. Para quien busca la verdad nada hay de mayor valor que la verdad misma; no rebaja ni humilla jamás a quien la busca."

Después del año 1100 la ciencia empezó a decaer en el Islam y hacia 1350 la decadencia era ya absoluta, sin que nadie sepa exactamente por qué. Hubo, desde luego, causas externas como la devastación provocada por los mongoles pero, por muy grave que ésta fuera, tuvo más bien un carácter de interrupción pasajera. Sesenta años después de Gengis, su nieto, Halagu, fundó un observatorio en Maraga. En mi modesta opinión, la decadencia de la ciencia viva en la comunidad islámica se debió sobre todo a causas internas. Quisiera citar al respecto un párrafo de Ibn Jaldún (1332-1406), uno de los mayores exponentes de la historia social de la humanidad y uno de los más brillantes espíritus de todos los tiempos en su especialidad. En su *Muquddimah* (Prolegómenos), Ibn Jaldún dice lo siguiente:

"Hemos sabido últimamente que en la tierra de los francos y en las orillas septentrionales del Mediterráneo se cultivan intensamente las ciencias filosóficas. Se dice que las estudian nuevamente y que las enseñan en muchas clases, que se hace una exposición sistemática de ellas y que quienes las conocen son muy numerosos y quienes las estudian también... Alá sabe mejor lo que allí existe... Pero es evidente que los problemas de la física carecen de importancia para nosotros en nuestros asuntos religiosos y, por consiguiente, debemos dejarlos de lado".

Ibn Jaldún no expresa curiosidad ni tristeza, sino simplemente una indiferencia rayana en la hostilidad. Esta indiferencia condujo al aislamiento. Se olvidó la tradición de al-Kindi, es decir la conveniencia de adquirir conocimientos independientemente de su origen y de mejorarlos. El mundo científico musulmán no trató de establecer contactos con Occidente cuando en éste empezaban a desarrollarse las ciencias.

Cinco siglos antes los musulmanes habían buscado ávidamente el saber, primero en los círculos científicos helénicos y nestorianos de Jundishapur y Harran, donde se tradujeron obras del griego y del siríaco. Fundaron en Bagdad, El Cairo y otras ciudades institutos internacionales de estudios superiores *(bait-al-hikmas)* y observatorios internacionales *(shamsiyyas)* que agrupaban a sabios de todos los países. Esta conjugación internacional de científicos empezó hacia el año 1200 en Occidente, en Toledo y Palermo, donde se traducían apasionadamente obras escritas en árabe, que era entonces la lengua prestigiosa de la ciencia. De este modo se encendió en Occidente una luz a partir de la llama que entonces ardía vivamente en

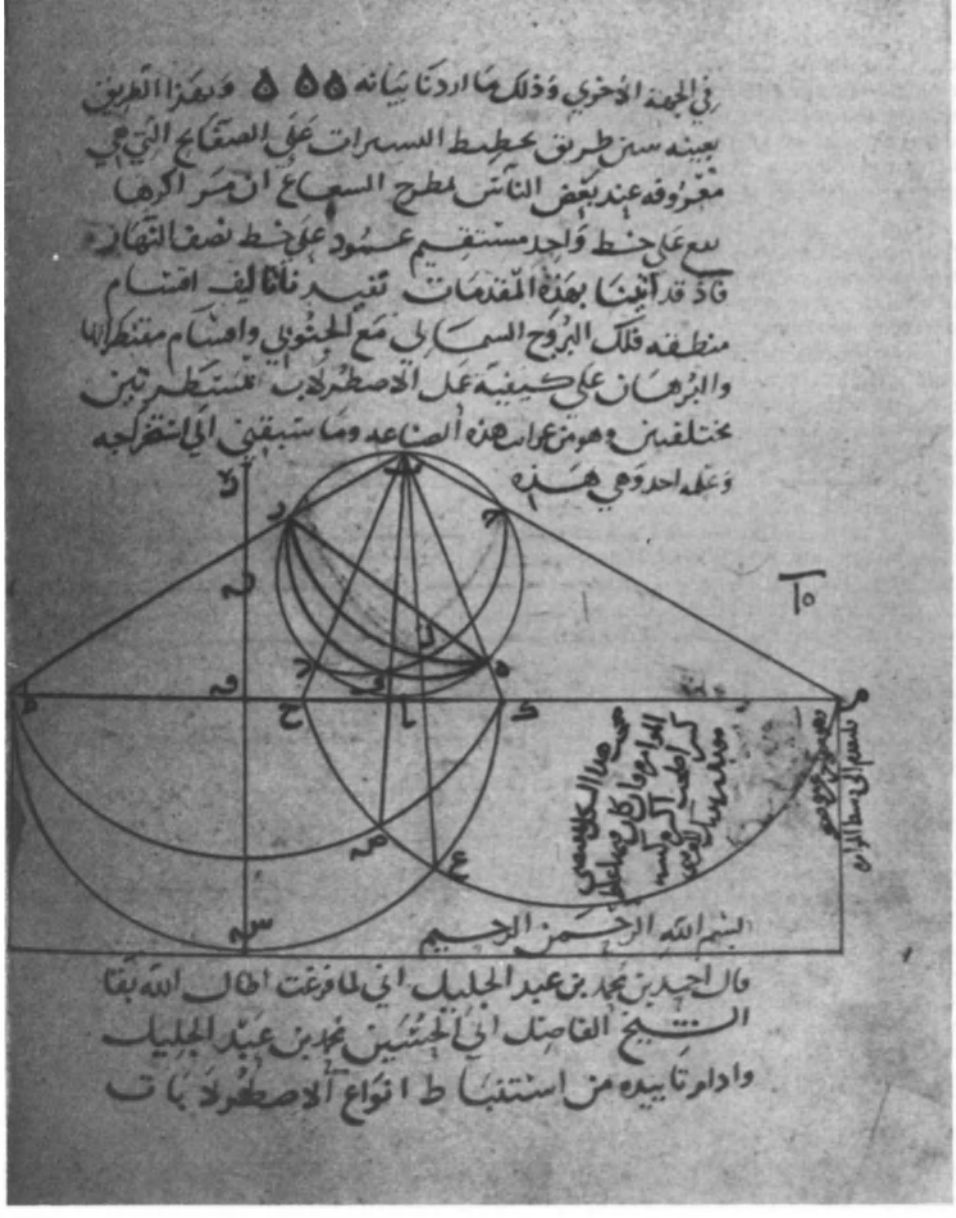


Foto Sjelmassi: Unesco Biblioteca de Estambul

las tierras del Islam. Pero no se produjo un movimiento recíproco en estas últimas, que tuvieron unos contactos científicos muy superficiales con las ciencias de otros países.

Desde la época de Ibn Jaldún este aislamiento intelectual continuó incluso durante la época de los grandes imperios del Islam, los de los osmanlíes, los safawis y los mongoles. El propio carácter enciclopédico del saber y de la ciencia en el Islam resultaba ahora un obstáculo, ya que cada ciencia que los musulmanes cultivaban se concentraba en los seminarios religiosos, que apreciaban más la tradición que la innovación.

No puede decirse que los sultanes y los shas no conocieran los progresos tecnológicos que estaban haciendo los europeos. Difícilmente podían ignorar la avasalladora superioridad de los venecianos y de los genoveses en el arte de la fundición de armas de fuego o la pericia de los armadores y de los navegantes portugueses que dominaban los océanos del mundo, incluso los que bañaban las tierras islámicas y hasta las rutas marítimas que llevaban a La Meca. Pero no parecen haberse dado cuenta nunca de que esos conocimientos de los portugueses en materia de navegación no eran fortuitos sino que habían sido desarrollados científicamente y cultivados de manera asidua a partir del centro de investigaciones de Sagres, creado en 1419 por Don Enrique el Navegante. Y aunque envidiaban e intentaban adquirir esas tecnologías, no supieron entender la relación básica que existe entre la ciencia y la técnica.

Todavía en 1799, cuando Selim III introdujo los estudios modernos de álgebra, trigonometría, mecánica, balística y metalurgia en Turquía, trayendo con tal fin profesores y maestros franceses y suecos para poder rivalizar con el arte europeo de la fundición, no supo el soberano turco valorar como correspondía las investigaciones científicas básicas en estas disciplinas, y por ello Turquía jamás llegó a la altura de Europa. Y aun hoy día, pese a que hemos acabado por aceptar que la tecnología es sustento y poder, no nos damos cuenta de que no existe un atajo fácil para llegar hasta ella ni de que las ciencias básicas deben formar parte de nuestra civilización, como requisito previo para poder dominar las aplicaciones técnicas.

Quisiera en este punto explicar la manera como podremos volver a sobresalir en el campo científico. Casi todas mis observaciones son válidas para el mundo en desarrollo en general, pero me referiré en especial a la situación propia de los países islámicos.

En consonancia con nuestra experiencia de siglos anteriores y con la experiencia de los demás y en cumplimiento de las obligaciones que nos imponen el Corán y el Profeta, nuestra sociedad en su conjunto —y nuestra juventud en particular— tienen que empeñarse decididamente en el renacimiento de la ciencia. Debemos dispensar una sólida formación científica a más de la mitad de nuestros trabajadores, debemos consagrarnos a las ciencias básicas y aplicadas y dedicar del uno al dos por ciento del PNB a la labor de investigación y desarrollo y, por lo menos, la quinta parte de esa suma a la ciencia pura.

Esto es lo que hizo el Japón con su revolución de la era Meiji y lo que está haciendo hoy en una forma planificada la República Popular de China —la lejana Catay del *hadith* del Profeta— que se ha fijado objetivos precisos en materia de ciencias del espacio, genética y biotecnología, microelectrónica, física de las altas energías, agricultura y energía termonuclear. Hoy está perfectamente claro que toda ciencia básica tiene interés, que los conocimientos teóricos de hoy son las aplicaciones de mañana y que es indispensable mantenerse siempre en esa vanguardia. A este respecto cabe recordar que el PNB de las naciones islámicas y árabes es superior al de China y que sus recursos humanos no son muy inferiores.

He hablado ya del mecenazgo científico. Uno de sus aspectos vitales es la sensación de seguridad y de continuidad que debe tener el hombre de ciencia en su trabajo. Como los demás seres humanos, el científico y el tecnólogo sólo pueden rendir al máximo si saben que se les garantiza la seguridad, el respeto y la igualdad de oportunidades en su trabajo y su adelanto personal y si están protegidos contra todas las formas de discriminación.

Me he referido ya a una comunidad científica para los países islámicos y árabes. ►

Esta comunidad científica fue una realidad en la gran época de la ciencia islámica, cuando sabios originarios de Asia central como Avicena y al-Biruni escribían en árabe, cuando su coetáneo y colega mío en física, Ibn al-Haytam, podía emigrar desde su Basora natal, en los dominios del califa abasida, a la corte de su rival, el califa fatimí al-Hakim, plenamente seguro de que sería recibido con respeto y veneración, pese a las diferencias políticas y religiosas que no eran entonces menos agudas que hoy.

Es preciso que tanto nosotros, los científicos, como nuestros países demos una articulación consciente a esa comunidad de la ciencia y que todos reconozcamos su valor a la vez espiritual y material. Los científicos de los países islámicos constituimos hoy día una comunidad muy pequeña. Tenemos que aunar nuestras fuerzas y nuestros recursos científicos. Necesitamos que, por ejemplo, durante los veinticinco años próximos se nos garantice que no habrá discriminaciones basadas en razones nacionales o de otra índole contra esta comunidad de la ciencia, contra esta *Ummat al-Ilm*.

Por último, sufrimos del aislamiento respecto de la ciencia internacional. No se trata simplemente del aislamiento físico de cada científico con respecto a sus colegas de otros países sino también del aislamiento con respecto a las normas de la ciencia internacional, del abismo que media entre el modo como administramos las actividades científicas en nuestros países y las formas de autogestión que se practican en los países desarrollados.

El renacimiento de las ciencias en una comunidad científica islámica depende de cinco condiciones indispensables: una apasionada entrega, un mecenazgo generoso, una garantía de seguridad, la inexistencia de discriminaciones religiosas o nacionales y la autogestión e internacionalización de nuestro quehacer científico.

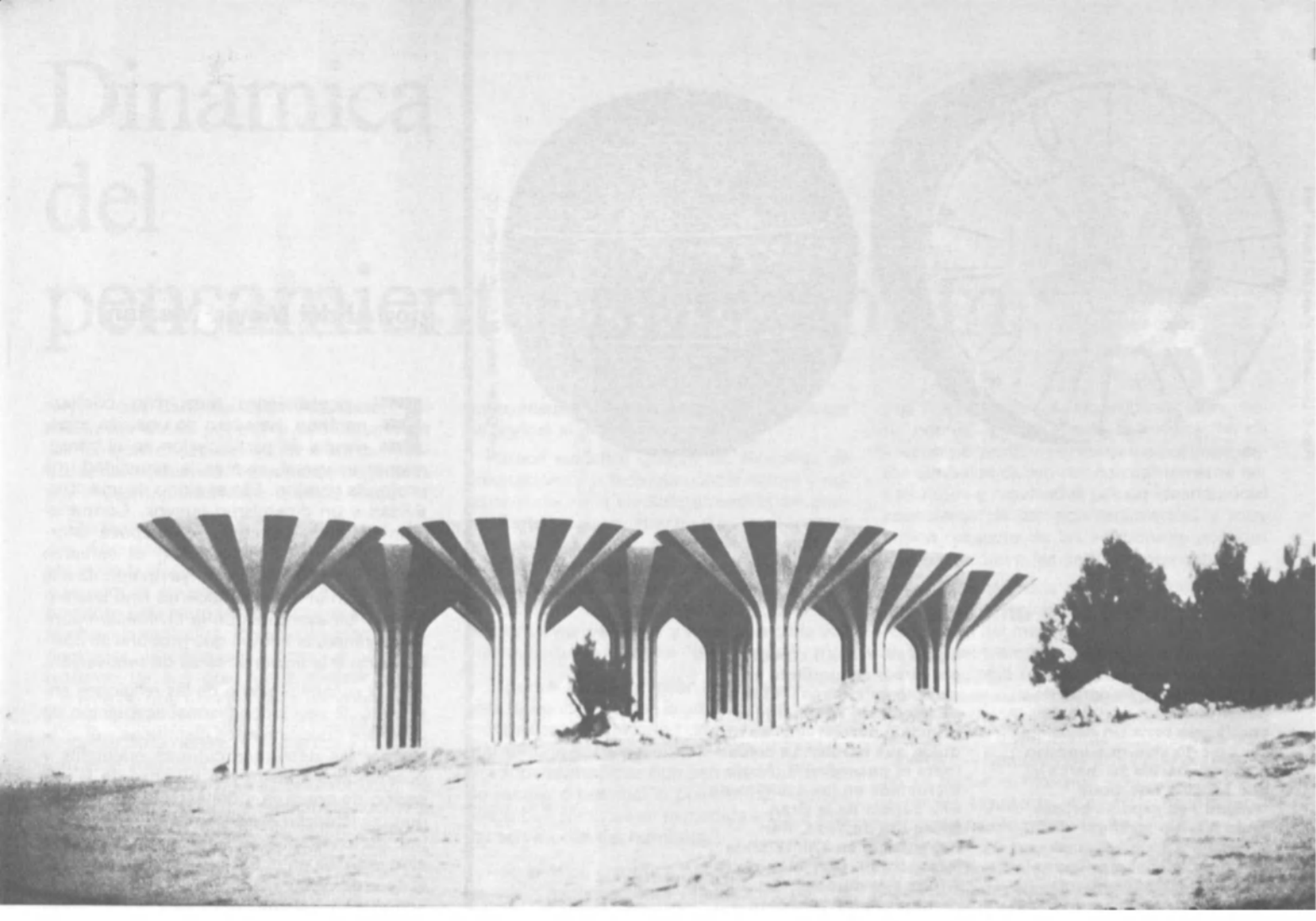
¿Por qué abogo tan ardientemente por que nos dediquemos a crear saberes? No es simplemente porque Alá nos haya inculcado el afán de saber ni tampoco porque, en las condiciones actuales, el saber sea el poder y las aplicaciones técnicas el instrumento capital del progreso material, sino también porque, como miembros de la comunidad internacional, sentimos en cierto modo el desprecio —implícito pero muy presente— en que nos tienen quienes crean el saber. Mi amor proprio sufre enormemente cuando entro en un hospital y veo que todos los medicamentos que hoy pueden salvar vidas, desde la penicilina hasta el interferón, han sido creados sin participación alguna de nosotros, las gentes del Tercer Mundo y de los países árabes e islámicos.

Pasando al tema de la técnica, el Libro sagrado del Islam atribuye a la *tasjir* (tecnología) la misma importancia que a la *taffaqur* (ciencia) en lo que al dominio de la naturaleza se refiere. Dejando de lado la inexistencia de una base científica teórica, ¿cuáles son actualmente los obstáculos que impiden a nuestras sociedades llegar a un nivel máximo de eficiencia tecnológica? En definitiva, en la historia de la humanidad jamás se han hecho tantos esfuerzos ni se ha dedicado tanto dinero a la creación de medios técnicos en un plazo tan breve como en nuestros países en los diez años últimos. Por desgracia, la inmensa mayoría de los contratos se refieren al suministro de fábricas listas para funcionar, en cuya ejecución prácticamente no han intervenido ni participado nuestros técnicos e ingenieros. Nuestras sociedades han pasado a ser consumidoras de tecnología, pero carecen de espíritu propiamente tecnológico.

Esto se debe, al menos en parte, a que los responsables políticos suelen ser personas ajenas a la tecnología. Nuestros países son el paraíso del planificador y el administrador, y el tecnólogo no interviene en las decisiones. Y, sin embargo, la experiencia demuestra que el objetivo a largo plazo de la adquisición de tecnología depende del pleno acuerdo, participación e intervención de los científicos, los tecnólogos y los responsables de los mecanismos de desarrollo del Estado y de la industria, en un clima de plena confianza recíproca. Y esto se puede decir no solamente de la tecnología de base científica e industrial sino también de todas las aplicaciones de la ciencia en general, la agricultura, la sanidad pública, los sistemas energéticos y la defensa nacional.

Quisiera concluir haciendo tres llamamientos. Vaya el primero de ellos a mis hermanos en la ciencia. Los científicos tenemos derechos y también obligaciones. Somos poco numerosos y las dimensiones de nuestra comunidad son inferiores a las indispensables. Pero esto no ocurriría si aunáramos nuestras fuerzas en una *Ummat al-Ilm*. En definitiva, la creación de una comunidad de científicos depende de nosotros.

Personalmente, me he dedicado a estudiar la unidad que existe entre las fuerzas fundamentales de la naturaleza, aparentemente heterogéneas. Tal idea es parte de nuestra fe como físicos y de la mía, personal, como musulmán, en la igualdad y la



Fotos © Premio Aga Kan de Arquitectura, Ginebra

Estos curiosos depósitos de agua en forma de hongos gigantes, tan ajenos a la amazacotada arquitectura utilitaria de nuestros días, se levantan sobre el horizonte de la ciudad de Koweit como símbolo de una búsqueda original de nuevas formas de adaptación de la tecnología moderna a las viejas tradiciones. El agua potable la proporcionan tres factorías de destilación del agua marina. Las tres torres de la página anterior, situadas en un lugar prominente de la bahía de Koweit, contrastan fuertemente con las anteriores. La principal es una columna de hormigón armado de 185 metros que sostiene dos esferas en las que se hallan instalados, además de un depósito, un restaurante, una sala de banquetes, un jardín interior y un observatorio. La segunda torre sostiene un solo depósito esférico. La tercera, auténtica aguja de hormigón, completa la composición arquitectónica.

simetría últimas de la naturaleza. En el banquete del Premio Nobel de 1979 tuve el honor de recordar a los asistentes:

«La creación de la física es patrimonio común de toda la humanidad. El este y el oeste, el norte y el sur han participado por igual en ella. En el Libro sagrado del Islam, Alá dice: 'No ves en la creación del Clemente imperfección. ¡Vuelve la vista! ¿Has visto alguna falla? Luego vuelve la vista a ella un par de veces: la vista volverá a ti cansada, fatigada'.» (LXVII: 3,4).

Mi segundo llamamiento va destinado a quienes están modelando nuestras sociedades con sus enseñanzas: les pido que no olviden estas palabras del Libro sagrado ni lo que suponen para los objetivos que persigue nuestra sociedad. Permítaseme señalar humildemente que una consecuencia de ello es que los seminarios islámicos deben incorporar a sus programas de estudios las nociones de las ciencias modernas y no simplemente la ciencia tal como era en la época de Avicena.

Finalmente, mi tercer llamamiento va dirigido a los responsables de la vida pública: la ciencia es importante por los conocimientos que nos brinda sobre el mundo que nos rodea y los designios de Alá; es importante también por los beneficios materiales que pueden depararnos sus descubrimientos. Hemos contraído en el Islam una deuda con la ciencia internacional y debemos enjugarla con un espíritu de amor propio. Ahora bien, las actividades científicas no pueden florecer sin el generoso mecenazgo de los gobernantes, como ocurrió en los siglos pasados del Islam. La norma internacional de destinar del uno al dos por ciento del PNB a actividades de investigación y desarrollo supondría en el mundo islámico de cuatro a ocho mil millones de dólares al año, correspondiendo la quinta parte de esa suma a la ciencia pura. Necesitamos fundaciones científicas en nuestros países, administradas por hombres de ciencia. Necesitamos centros internacionales de estudios superiores en nuestras universidades y fuera de ellas, que aporten un generoso apoyo, seguridad y continuidad a los hombres y a sus ideas. Todo ello a fin de que ningún historiador futuro pueda decir que en el siglo XV de la Hégira había científicos pero escaseaban los "príncipes y ministros" y su generoso mecenazgo.

A. Salam

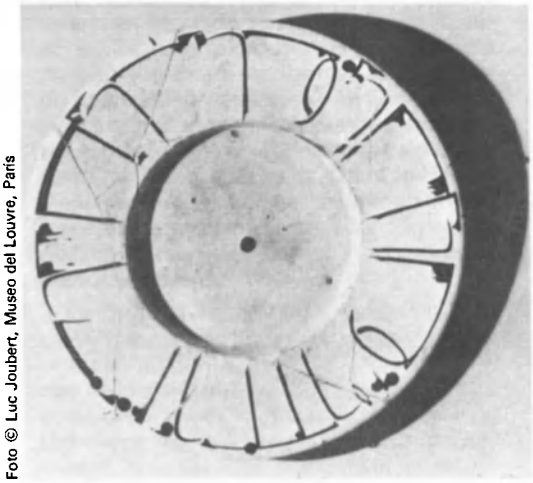


Foto © Luc Joubert, Museo del Louvre, París

Foto © Freer Gallery of Art, Washington DC

La caligrafía, arte universal

La caligrafía, sagrada en la medida en que transmite la palabra divina, se convirtió a partir del Islam en un saber codificado pero sin dejar de ser un arte vivo que impuso en todas partes su marca y que todavía hoy sigue teniendo su espacio propio junto a la tipografía moderna. Destinada a un uso religioso, oficial o privado, la caligrafía islámica aparece no sólo en pergamino o en papel sino también en los objetos utilitarios y en toda obra artística o arquitectónica. A menudo se mezcla íntimamente con el arte de la ornamentación, en forma puramente geométrica a veces. Arriba a la izquierda, plato de cerámica (Irán, siglos IV-V/X-XI) con un proverbio caligrafiado en caracteres cúficos ("El sabor de la ciencia es amargo al principio pero al final es más dulce que la miel. La salud (para el poseedor)"). Abajo : incrustada en los azulejos de una cúpula de la Gran Mezquita de Yazd, Irán (construida en 776/1375), la letra es aquí profesión de fe. Arriba a la derecha, estufilla para las manos de cobre amarillo, adornada con incrustaciones de plata (Siria, siglo X/XVI). Los motivos del lazo (arriba y abajo de la esfera) recuerdan en cierto modo el ritmo elocuente y decorativo de la escritura cúfica.

Foto © Roger Wood, Londres

por Abdel Mayid Mezian

EL pensamiento musulmán contemporáneo, heredero de una rica experiencia de participación en el pensamiento universal, vive en la actualidad una profunda revisión. Ello es signo de una creatividad y un dinamismo nuevos. Contrariamente a lo que sucedió en la época reformista de fines del siglo XIX, el esfuerzo actual de ese pensamiento ya no apunta a la adaptación al mundo moderno sino a la crítica de las aventuras de la civilización contemporánea, al tiempo que propone su colaboración a la universal tarea de renovación.

Si el reconocimiento de las religiones anteriores, la casi incondicional aceptación de todos los conocimientos científicos y el interés por las diferentes culturas orientales y occidentales constituyen pruebas de la vocación de apertura y del espíritu de síntesis que caracterizan el pensamiento musulmán, uno de los dramas específicos de la civilización islámica en el pasado fue precisamente el de la difícil búsqueda del equilibrio entre la adaptación a las evoluciones y revoluciones humanas y la conservación de lo esencial de ese pensamiento, de sus realizaciones y de sus grandes obras.

Tarea ésta tanto más ardua cuanto que el Islam, desde el principio y en un plano doctrinal, adoptó una posición unitarista que denuncia todo separatismo entre lo teológico y lo social, entre lo espiritual y lo temporal. Ni el pensamiento científico, ni el filosófico, ni cualquier otra forma de pensamiento puede —en tan estricta visión globalista— invocar ninguna clase de neutralismo, ni una trascendencia con respecto a la vida de los hombres y de las sociedades humanas. En consecuencia, toda innovación intelectual debe ser adaptada o rechazada.

Sin embargo, las tentaciones de un conservadurismo generalmente rígido o de un reformismo radical estuvieron siempre presentes entre un gran número de intelectuales atentos a una opinión popular celosa de sus tradiciones y de su identidad. El impulso universalista de un Ibn Sina —Avicena—, que supo adaptar la ciencia y la filosofía a la teología musulmana, es rectificado por la espiritualidad fundamentalmente islámica de un Ghazali (Algazel), mientras que el reformismo de un Ibn Tay-

ABDEL MAYID MEZIAN *es rector de la Universidad de Argel, donde ha enseñado desde 1965. Es autor de varias publicaciones (en francés y en árabe) sobre problemas de sociología de la cultura y de numerosos estudios (en árabe) sobre temas filosóficos.*

Dinámica del pensamiento musulmán

miyya, que condena toda adaptación, es reflejo del deseo popular y comunitario de permanecer en la línea de un Islam purificado de las invasiones intelectuales originadas por el cosmopolitismo de la Edad Media.

Ciertamente, la filosofía musulmana medieval no alcanzó a superar la poco dinámica etapa de la síntesis y de la adaptación, aunque para la época constituyera una visión bastante satisfactoria de lo universal ; pero también la radicalización suscitó grandes dificultades intelectuales, pese al vigor y realismo de sus posiciones sociopolíticas. Carente de una filosofía religiosa lo bastante fuerte como para poder tomar sus distancias respecto de la herencia helenística y particularmente aristotélica, el pensamiento musulmán, preocupado por su autenticidad, se desarrolló en disciplinas específicas, como la teología post-mutazilita, la espiritualidad o las ciencias jurídicas y lingüísticas, con sus propias metodologías y sus particulares esferas de reflexión.

Desde el siglo XII, la universalidad musulmana y comunitaria prevalecerá sobre la universalidad humana e intercomunitaria y este repliegue hacia un desarrollo autónomo nos indica ya una disminución de su creatividad. No sólo la teología no se servirá ya de la filosofía, como había podido hacerlo en sus épocas de grandeza, sino que a partir del siglo XIV ni siquiera prestará ya atención a su existencia. Los desarrollos paralelos y compartimentados de los conocimientos, proceso en el que lo religioso se unía raramente a lo profano, originaron evoluciones dramáticas a las que el "espíritu teológico", ampliamente superado por los adelantos científicos, pudo adaptarse muy mal.

Esto no constituye un problema específico de la cultura islámica, ya que también el Occidente cristiano hubo de enfrentarse con el problema de la superación de la mentalidad teológica a partir del Renacimiento, y desde entonces las disciplinas religiosas no dejaron de perder terreno. Pero, en lo que respecta a la comunidad musulmana, el problema se plantea en otros términos y con otros aspectos. La regresión política del Islam, agravada por las invasiones ideológicas, reaviva las susceptibilidades heredadas de los grandes enfrentamientos de las Cruzadas, más aun cuanto que es este mismo Occidente, tradicionalmente hostil al Islam, el que toma la iniciativa de la universal renovación intelectual. Los siglos de decadencia del Islam son sobre todo siglos de supervivencia cultural, en los que el interés por los grandes debates filosóficos y por las grandes creaciones científicas es muy limitado. Ciertos movimientos reformistas tomaron el camino a menudo fácil del conservadurismo o del "integrismo", mucho más a causa de ese afán de preservar la identidad, de esa actitud de autodefensa, que como resultado de una incapacidad cultural de abrirse al progreso.

Parece evidente que ni las filosofías de adaptación ni la teología conservadora y defensiva dieron la verdadera medida del pensamiento religioso. Hoy en día, es en torno a dos ejes esenciales de reflexión como se configura la imagen del nuevo humanismo musulmán, el cual podría aportar el enriquecimiento intelectual que les falta al frío pensamiento científico y a nuestra cada vez más aventurera filosofía "prometeica".

El primer eje de reflexión es el de una ética para la ciencia. Para el Islam, tanto el fundamento como la finalidad de una ciencia deben ser una ética vigilante al tiempo que inspiradora de medidas que permitan evitar todo exceso o desviación posible. "El hombre que sabe" sólo vale en la medida en que está "al servicio de los hombres".

Así, la ética científica no es una ética separada, especialmente elaborada por el hombre de ciencia. Este último es portador, con un grado de conciencia más agudo que el del hombre común, de una responsabilidad que, por toda la eternidad y para la humanidad en su conjunto, se desprende del pacto existencial que lo liga al Creador, al universo creado y a todos los seres humanos. Aquí, el progreso humano logrado por la ciencia se inscribe en una visión del mundo en que la ética y la espiritualidad tienen una presencia y una densidad que se oponen a las divagaciones de la ciencia destructora de la naturaleza e inspiradora de la dominación del hombre por el hombre.

Así, una filosofía moral del conocimiento no es, en un pensamiento musulmán dinámico, una adaptación a la ciencia o una desordenada crítica del espíritu científico, sino una luz aportada al pensamiento científico con vistas a humanizarlo y a restituirle la espiritualidad que le fue amputada a raíz de su domesticación por las potencias politicoeconómicas.

El segundo eje de reflexión que vamos a bosquejar aquí es el de una filosofía social que se afirma "revolucionaria", no sólo en el sentido revulsivo y protestatario sino también en el sentido constructivo, enderezada a rehacer nuestra civilización y a corregir algunas de sus divagaciones.

A menudo se ha acusado a las filosofías religiosas, tanto a la musulmana como a las otras, de haber vuelto la espalda a su vocación primera de liberar a los hombres de toda clase de despotismo, intelectual y político. Según los textos coránicos, las religiones monoteístas configuran la historia en grandes épocas y figuras libertadoras : Abraham contra la tiranía de Ur ; Moisés contra la soberbia faraónica ; Jesús contra la dominación de los escribas ; el Islam contra los imperialismos opresores de los pueblos más débiles. Accesibles a la memoria popular y fácil fuente de inspiración de los comportamientos morales y políticos, estos símbolos deben ser constantemente actualizados y reavivados por un ideario social consciente de los acontecimientos y muy crítico respecto de las estructuras políticas que recuerden a las antiguas tiranías.

La tarea primaria de una comunidad es "obrar por el triunfo del bien" e "impedir la realización del mal". Durante mucho tiempo se hicieron trampas con este principio, base de la ideología moral y social del Islam. En los poderes dinásticos u oligárquicos, producto de "lo político" en estado natural, y en particular entre los intelectuales "domesticados" —hombres de leyes que participan en el poder o filósofos que justifican sus extravíos siguiendo el ejemplo de Aristóteles, que legitimaba el imperialismo alejandrino— se ha olvidado generalmente la tarea política activa y alerta que es propia de los guardianes de la doctrina, prestos a pagar con sus intereses y con su vida la oposición a todos los despotismos, como en los primeros tiempos del Islam.

Sin embargo, criticando su propia historia y sus propios errores políticos, la filosofía social del Islam no duda en dirigir sus censuras a los nuevos imperialismos. Una democracia realmente universalista, que debe ser la obra común de la humanidad entera, necesita apoyarse en un pensamiento que durante mucho tiempo estuvo atento a las aspiraciones y rebeliones de los más diversos pueblos que vivieron en el Islam y que continúa inspirándose en sus ideales de justicia e igualdad.

Instituyendo y predicando el economicismo, nuestros sistemas contemporáneos multiplicaron los poderes opresores y las alienaciones. La ética socioeconómica del Islam denuncia, en todos sus principios, la intemperancia individual y colectiva, así como la carrera hacia la apropiación privada, generadora de conflictos entre los pueblos.

Las naciones dotadas de poder económico, y por ello mismo de la totalidad de los demás poderes —militares, políticos y técnicos—, logran multiplicar las posibilidades de ese poder en detrimento de los pequeños pueblos empobrecidos y mantenidos en constante estado de inferioridad. Esta división de la humanidad no es un fenómeno nuevo. Nos llega como herencia de los antiguos imperialismos que construían sus lujosas metrópolis sobre la sangre y el sudor de otros pueblos. La ética económica de todas las religiones monoteístas condena estas situaciones de injusticia y desigualdad universal. Pero la fuerza con que el Islam predica el igualitarismo no tiene precedentes.

La movilización histórica de los pueblos débiles en su combate liberador contra las

grandes potencias es hoy reactualizada por una nueva filosofía revolucionaria del Islam, que proyecta acabar con todas las situaciones de explotación que atizan el odio entre las naciones y con todas las diferencias que hacen que hoy existan dos humanidades.

Los principios islámicos que denuncian las barreras raciales, nacionales, económicas y culturales tienen aún bastante rigor para reavivar las esperanzas de las masas en un gran número de países del Tercer Mundo. De acuerdo con los textos fundamentales del Islam, una humanidad en la que haya desaparecido la discriminación entre cultos e incultos, creyentes y paganos, ricos y pobres, constituye un proyecto universal realizable, no sólo una utopía.

El Islam no se presenta al mundo como la única comunidad universal, porque, por principio y por su práctica, es multicomunitario. Pero las diferencias nacionales y culturales, así como la variedad de las experiencias políticas, no impiden que la humanidad constituya una unidad, tanto en sus fundamentos antropológicos como en la finalidad de su existencia. Es asociando el reconocimiento de esta diversidad a la afirmación de esa unidad como el pensamiento social del Islam puede mostrar toda su novedad y su creatividad, frente a los dramáticos problemas de coexistencia con que se enfrenta la humanidad contemporánea.

El reconocimiento de cada entidad sociocultural, sin intervención de ningún juicio jerárquico de valor, es el punto de partida de esta nueva antropología que hace desembocar el comunitarismo en la universalidad. Y es que, en el Islam, la universalidad nunca es "diluyente", ya que la humanidad entera y la persona humana individualizada poseen el mismo valor existencial y se reconocen recíprocamente. Como lo demuestra la afirmación coránica que proclama que la supresión de una vida humana sin que ello sea motivado por un grave crimen de asesinato o corrupción, equivale al asesinato de toda la humanidad, así como que dar nuevamente vida a un solo hombre equivale a hacer revivir a la humanidad en su conjunto.

A. M. Mezian

Páginas en color

Página 59

El arte persa tuvo su edad de oro bajo los Safawis, dinastía fundada en 920/1514 por Sha Ismail y que reinó sobre Persia hasta el siglo XII/XVIII. La Mezquita Real o del Sha (Masyid-i Shah) de Ispahán, Irán, fue edificada en el siglo XI/XVII, como parte de una inmensa empresa de urbanización que incluía tanto monumentos religiosos como palacios, jardines y obras hidráulicas. Esta mezquita es célebre sobre todo por el revestimiento de azulejos que adorna los minaretes, los muros que dan al patio, los muros interiores y las cúpulas (en la foto la de la Oración).

Foto Jean Mazenod © Editions d'Art Jean Mazenod, París

Página 60

La conquista de Delhi en 932/1526 por Babur, un descendiente de Gengis Kan, dio lugar al nacimiento de la dinastía de los Mogoles, seguramente la más prestigiosa de toda la India musulmana. Influida por Persia cuya lengua tomó aunque supo conservar su originalidad, la cultura india de la época mogol destacó por sus importantes logros literarios y artísticos. En arquitectura, nació a impulsos del emperador Akbar (siglos X-XI/XVI-XVII) un estilo original caracterizado por la convergencia entre el arte musulmán y el hindú. Arriba: ventanales con celosía de mármol del mausoleo de Itimur al-Dawla, ministro de Sha Yahanguir (siglo XI/XVII), en Agra, India. Todas las superficies del mausoleo están recubiertas de paneles de mármol calado, con motivos florales y geométricos.

Foto © Henri Stierlin Ginebra

A la muerte del Sultán Solimán el Magnífico (siglo X/XVI), el imperio otomano englobaba Turquía, los Balcanes y la totalidad del mundo árabe con excepción de Marruecos. Bajo la influencia de los sultanes, la cultura islámica floreció en todos los terrenos. Las artes del libro gozaban de especial favor en la corte y los calígrafos daban muestras de extraordinaria imaginación. Abajo: caligrafía de Hasan Ahmad Qara Hasari (siglo X/XVI). Se trata de una variante de la fórmula "Loado sea Dios".

Foto Roland y Sabrina Michaud © Rapho, París

Página 61

Fundada en el siglo II/VIII por los Idrísíes, Fez (Marruecos) se convirtió, con los Almorávides, en uno de los centros principales del Islam occidental. Posteriormente, los Mariníes o Benimerines (siglos VI-IX/XII-XV) eligieron a Fez como capital, construyendo en ella monumentos suntuosos, especialmente madrasas (escuelas), cuyo ejemplo más notable es la Madrasat al-Attarin, construida a comienzos del siglo VIII/XIV. En la foto, detalle de un muro de la sala de oraciones. Es el apogeo del estilo hispano-morisco: los motivos ornamentales recubren completamente los muros revestidos de azulejos y de ónices. Hoy, la medina o ciudad vieja de Fez está gravemente amenazada. De ahí que la Unesco haya lanzado un llamamiento a la solidaridad internacional para salvar a la ciudad. Están ya en estudio varios proyectos con vistas a la preservación y el desarrollo de Fez, que fue uno de los más brillantes centros intelectuales del Islam.

Foto Maximilien Bruggmann © La Spirale, Lausana

La cultura islámica y el mundo moderno

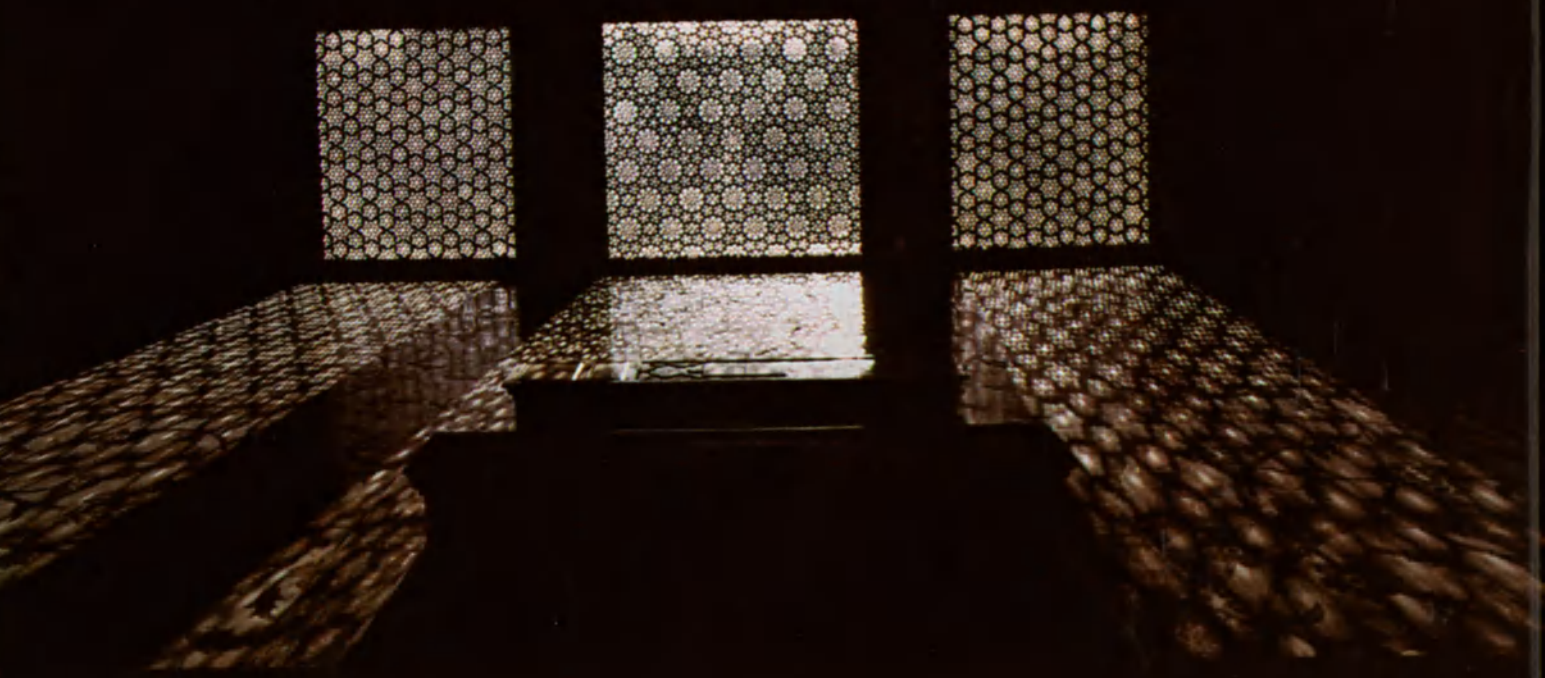
"La voluntad del Islam de preservar su autenticidad no es en modo alguno incompatible con su deseo sincero de colaborar con las diversas religiones y doctrinas, a condición de que esta colaboración sea en beneficio del hombre y en bien de la humanidad, pues, como ha dicho el Profeta : 'La humanidad entera forma una sola familia que está a cargo de Dios, y el más amado de los hombres ante Dios es aquél que resulta más útil a su familia'. Más aun, es precisamente esa voluntad de preservar su autenticidad lo que hace al Islam más capaz de enriquecer a la humanidad en las esferas de acción donde las civilizaciones se encuentran y se influyen recíprocamente las culturas.

"El encuentro de culturas es más patente en nuestra época que en el pasado, cuando cada una de las grandes culturas pretendía poseer los más altos valores y creía ser la única con derecho a expandirse y dominar el mundo. Hoy día los hombres creen en la diversidad de las culturas y en su interpenetración, así como en la riqueza creada por sus intercambios (...).

"La cultura islámica está con toda seguridad llamada a darse a conocer y a participar en el diálogo de las civilizaciones y en su interacción. Pero el mundo de nuestros días exige de ella más y mejores cosas. De esa cultura espera soluciones a sus grandes problemas y medios para escapar a las crisis ideológicas y económicas en que actualmente se debate."

Fragmento de un discurso pronunciado por Mohammed Ali Alharakan, Secretario General de la Liga Islámica Mundial, en un coloquio internacional sobre el Islam celebrado en la Unesco, en París, en diciembre de 1980.

La Liga Islámica Mundial es una organización internacional no gubernamental con sede en La Meca y con ramificaciones en Africa, Europa, Asia y América. Su función consiste en servir a la religión islámica, defenderla, enseñar a los musulmanes y unificar a las comunidades islámicas. La Liga se encarga actualmente de la secretaría general de la reunión anual de Ministros de los Wakf y de Asuntos Islámicos, del Consejo Superior Internacional de Mezquitas y del Comité Supremo de Información Islámica. Su Consejo Constitutivo, en el que están representados 54 países islámicos, se reúne anualmente para estudiar las actividades de la Liga y sus proyectos de futuro.



لا اله الا الله محمد رسول الله

Voces místicas del Islam

por Rahmatullah

EL Islam, que es a la vez un culto religioso, un sistema social y un área cultural, posee también una profunda tradición mística que no ha dejado de enriquecerse en los catorce siglos últimos.

La gnoseología musulmana comprende cuatro formas posibles del conocimiento que, según Nasir al-Din Tusi, filósofo chií persa del siglo XIII, están simbolizadas por cuatro bebidas. La primera forma es el conocimiento sensible de los fenómenos por medio de los cinco sentidos del cuerpo y de la facultad racional del espíritu; es lo que llamamos ciencia, y está simbolizada por el agua, bebida transparente y fácil de absorber. La segunda es el conocimiento intuitivo mediante la facultad de la imaginación; es el campo del arte, de la literatura y de la filosofía en la acepción corriente del término, es decir la especulación, y está simbolizada por la leche, bebida más nutritiva. La tercera es el estudio objetivo de la experiencia suprasensible de los profetas y de los místicos y de sus enseñanzas; se trata de la filosofía en el sentido etimológico de la palabra, o sea el amor por la sabiduría divina *(theosophia hikma ilahiya)*, simbolizada por la miel, alimento más nutritivo aun y delicioso por añadidura.

La cuarta forma del conocimiento es la experiencia directa —es decir sin participación de las facultades del cuerpo ni del espíritu— de la realidad suprasensible, gracias a la activación en el hombre de una facultad de percepción espiritual hasta entonces latente; es la revelación o inspiración divina o incluso el sueño místico. Está simbolizada por el vino, bebida que trasporta al hombre hasta lo más profundo de sí mismo. Es este Conocimiento celestial el que ha cantado Omar Khayyam, el célebre poeta persa del siglo XII, en sus *Rubaiyat,* y no la bebida alcohólica terrenal. Por su parte, Omar ibn al-Faridh, el mayor poeta místico árabe del siglo XIII, dice en su *Elogio del vino:*

Bebimos a la memoria del Amado un vino que nos embriagó, antes de que se creara la vid...

Quien haya vivido sin embriaguez no ha vivido aquí abajo y aquél que no haya muerto de su embriaguez no está dotado de razón.

Para los musulmanes, la experiencia mística por excelencia es la que tuvo el Profeta Mahoma en las dos grandes noches que conmemora el calendario islámico. La primera es la "Noche de la Potestad", cuando Mahoma recibió la primera revelación coránica por intermedio del ángel Gabriel, y la segunda la "Noche de la Ascensión", cuando el Profeta pudo antever brevemente la Resurrección.

Es así como el *Qur'an*, la palabra de Dios enunciada por la boca del Profeta, y los *hadith*, dichos de Mahoma transmitidos por sus compañeros, constituyen la principal fuente de meditación mística del Islam. Esta se concentra más particularmente en los versículos coránicos de carácter simbólico, como lo indica el propio Corán: "Dios propone parábolas a los hombres; ¿reflexionarán éstos quizás?". En los *hadith* del Profeta, Dios habla a veces en primera persona: son los hadith *qodsi* (santos), de los que el ejemplo más frecuentemente citado es el siguiente: "Yo era un Tesoro oculto, y quise que me conocieran; entonces creé el mundo". Tratándose evidentemente de palabras reveladas, éstas han sido estudiadas de modo particular por los amantes de la Sabiduría.

Posteriormente, una inmensa cantidad de escritos y de dichos de los místicos se fueron acumulando en todas las regiones del mundo islámico. La meditación mística puede beber de esa fuente sin agotarla prácticamente jamás. Algunos místicos eran escritores prolíficos y ciertas obras suyas son de carácter monumental. Mohyi-ddin ibn Arabí (nacido en Andalucía y muerto en Damasco en 1240) hizo poco antes de su muerte una lista de sus 270 obras, la más extensa de las cuales, *Revelaciones de la Meca*, comprende 560 capítulos. El *Mathnawi*, de Yalal al-Din Rumi (nacido en Balj y muerto en Konia en 1273), es un poema épico de 45.000 versos de una sabiduría profunda y ►

RAHMATULLAH *es una autoridad mundial en materia de misticismo islámico. Nacido en el subcontinente indio, es hoy día súbdito británico. Ha escrito una serie de artículos especializados sobre diversos aspectos de la filosofía islámica.*

Página en color

La época safawi fue la edad de oro de la miniatura, en particular gracias al Sha Tahmasp (930/1524-984/1576), que reunió en un taller dependiente de la corte a los mayores talentos de Persia. Además del dibujo y de la pintura, los pintores aprendían a preparar sus materiales y sus instrumentos. Esta miniatura, atribuida al célebre pintor Cheij Muhammad, está tomada de un manuscrito de *Haft awrang* (Los siete tronos) del gran poeta Yami, muerto a fines del siglo IX/XV. Representa una escena de la historia de amor de *Mayynun Layla* (El loco de Layla) cuyo tema se inspira en la vida de un poeta árabe del desierto, Qais. Mayynun (arriba a la derecha) contempla con fervor a su amada, de pie ante la entrada de su tienda.

Foto © Freer Gallery of Art, Washington
Smithsonian Institution

Foto Roland y Sabrina Michaud © Rapho, París. Museo Municipal, Estambul

Los calígrafos sufíes solían emplear una composición doble, "de espejo", en la que la parte derecha refleja la izquierda. En la página siguiente, caligrafía gigante de la palabra *Huwa,* "El" (Dios), que figura en el mausoleo de Rumi, el gran poeta sufí de lengua persa, en Konya (Turquía). Tranquila y equilibrada, esta caligrafía de espejo expresa la unidad sufí del creyente con Dios. A la izquierda, retrato de Yalal al-Din Rumi (604/1207-672/1273), conocido también con el nombre de Mawlana (en la pronunciación turca, Mevlana). A Rumi, fundador de la cofradía de los derviches giradores, se le considera como uno de los mayores poetas místicos de todos los tiempos. Además de su obra en prosa, es autor, en particular, de *Odas místicas (Diwan-e Shams-e-Trabrizi)* y de un poema monumental de unos cuarenta y cinco mil versos, el *Mathnawi,* verdadera epopeya mística que ha dejado una impronta profunda en el pensamiento religioso del Islam.

una belleza pasmosa. Rumi es el fundador de la Orden sufí de los Mawlawi, más conocida en Occidente con el nombre de "los derviches giradores". Dos grandes místicos persas, Farid al-Din Attar, del siglo XIII, y Yami, del XV, llegaron incluso a compilar diccionarios biográficos y de aforismos de otros místicos musulmanes.

Pero es la poesía mística la que ha influido principalmente en las poblaciones islámicas. Escrita primero en árabe, lengua culta y cultual del Islam, fue expresándose progresivamente en otras lenguas. Y ya sea en persa, con Hafiz de Shiraz (siglo XIV), en turco, con Yunus Emre (siglo XIV), o en urdu, con Juaya Mir Dard (siglo XVIII), esa poesía canta siempre la experiencia suprasensible :

Ayer, al ponerse el sol, fui liberado de angustia,
y en la oscuridad de la noche se me dio el Agua de eternidad.

(Hafiz)

Puedo ofrecer ahora mis dudas al saqueo,
pues he renunciado a mí mismo.
Me he desembarazado del velo que cubría mis ojos,
y he conseguido la unión con el Amigo.

(Emre)

Oh Dard, ¿hacia dónde mi corazón ha echado una mirada?
En cualquier cosa que contemple no veo sino a Ti.

(Dard)

Los místicos musulmanes han tenido siempre una visión ecuménica. Hosain ibn Mansur al-Hallayy, místico y mártir del siglo X, lo explica con estas palabras: "He reflexionado sobre las denominaciones confesionales, haciendo un esfuerzo por comprenderlas, y las considero como un principio único que tiene numerosas ramificaciones. No pidas pues a un hombre que adopte una denominación confesional ya que ello le apartaría del principio fundamental. Es el propio principio que debe venir a buscarle, aquél en el que se elucidan todas las grandezas y todas las significaciones; el hombre, entonces, comprenderá".

Es así como Nasir Josraw, poeta-filósofo ismaelí persa del siglo XI, demuestra en su *Libro que reúne las dos sabidurías* la armonía que existe entre la filosofía griega y la gnosis islámica. Asimismo, el príncipe y místico Dara Shikoh, hijo del emperador indio Sha Yahán, pudo afirmar en el siglo XVII que el sufismo y el vedanta (sistema filosófico del brahmanismo) de la Advaita eran esencialmente lo mismo, con diferencias superficiales de terminología. Por ejemplo, en el sufismo se encuentran relatos acerca de Buda, como aquellos en los cuales Avicena basa su *Relato de Salman y Absal.*

"Estamos más cerca de él que su vena yugular", dice Dios en el Corán (L, 16) a propósito del hombre. Y un hadith del profeta citado por los místicos reza: "El que conoce su alma *(nafs)* conoce a su Señor". Es a través de las profundidades ocultas de su ser como el hombre puede aspirar a conocer la Realidad suprasensible. Pero no puede llegar a ella mediante las facultades humanas del cuerpo o del espíritu. Aceptar esta limitación de la naturaleza humana es presentir ya el mundo suprasensible, como advierten Abu Bakr, primer califa del Islam ("Loor a Dios que no ha dado a sus criaturas más camino para llegar a Su conocimiento que su incapacidad para conocerle"), y Dho'nnun al-Misri, místico egipcio del siglo IX ("El que más conoce a Dios es el que más perplejo está respecto de El").

La Realidad suprasensible no puede ser conocida sino por la eclosión en el hombre de una facultad de percepción espiritual llamada el Ojo del Corazón, que es una gracia de Dios y que no se adquiere por la simple voluntad humana. "Yo he visto a mi Señor con el Ojo de mi Señor", dice el Profeta. Y Attar explica: "Tú debes conocer a Dios por Sí mismo y no por ti; El es quien abre el camino que conduce a El, y no la sabiduría humana".

El Corazón *(Qalb)*, o Alma espiritual, es un estado ontológico situado entre la naturaleza humana (*nasut*) y la Naturaleza divina *(lahut)*. Es el istmo *(barzaj)* que separa los dos mares a que se refiere el Corán (XXV, 53). Es el intermundo, la Tierra celeste que separa la tierra del Cielo. Es el mundo angélico *(alarm al-malakut)*, el del ángel Gabriel. Es el centro espiritual —simbolizado por la Kaaba de La Meca y la Roca de Jerusalén— hacia el cual se dirige el aspirante a místico para cumplir su peregrinación esotérica, la Gran Peregrinación. Es la Imaginación activa o Intelecto que contempla el mundo inteligible. Es el Trono de Dios. Un *hadith qodsi* del Profeta citado por los místicos dice: "Mi tierra no puede contenerme, no lo puede Mi cielo; pero el Corazón de Mi servidor creyente puede contenerme".

El Corazón, o Alma espiritual, no hace más que reflejar su propia Alma, que es el Espíritu santo *(ruh al-qods)*. "El alma está oculta en el cuerpo, y Tú estás oculto en el Alma —dice Attar—, oh Alma del Alma, Tú eres más que todo y estás antes de todo. Todo se ve por Ti y se Te ve en todo". El es la Faz del Señor de que habla el Corán (LV, 27). Es el Amado de los místicos y la Inteligencia activa de los filósofos. El es la Naturaleza divina *(lahut)* que oculta la Esencia divina *(hahut)* o Abismo divino. Ibn Arabí describe de esta manera su sueño místico: "Este poder de la Imaginación activa alcanzó en mí un grado tal que me representó visual-

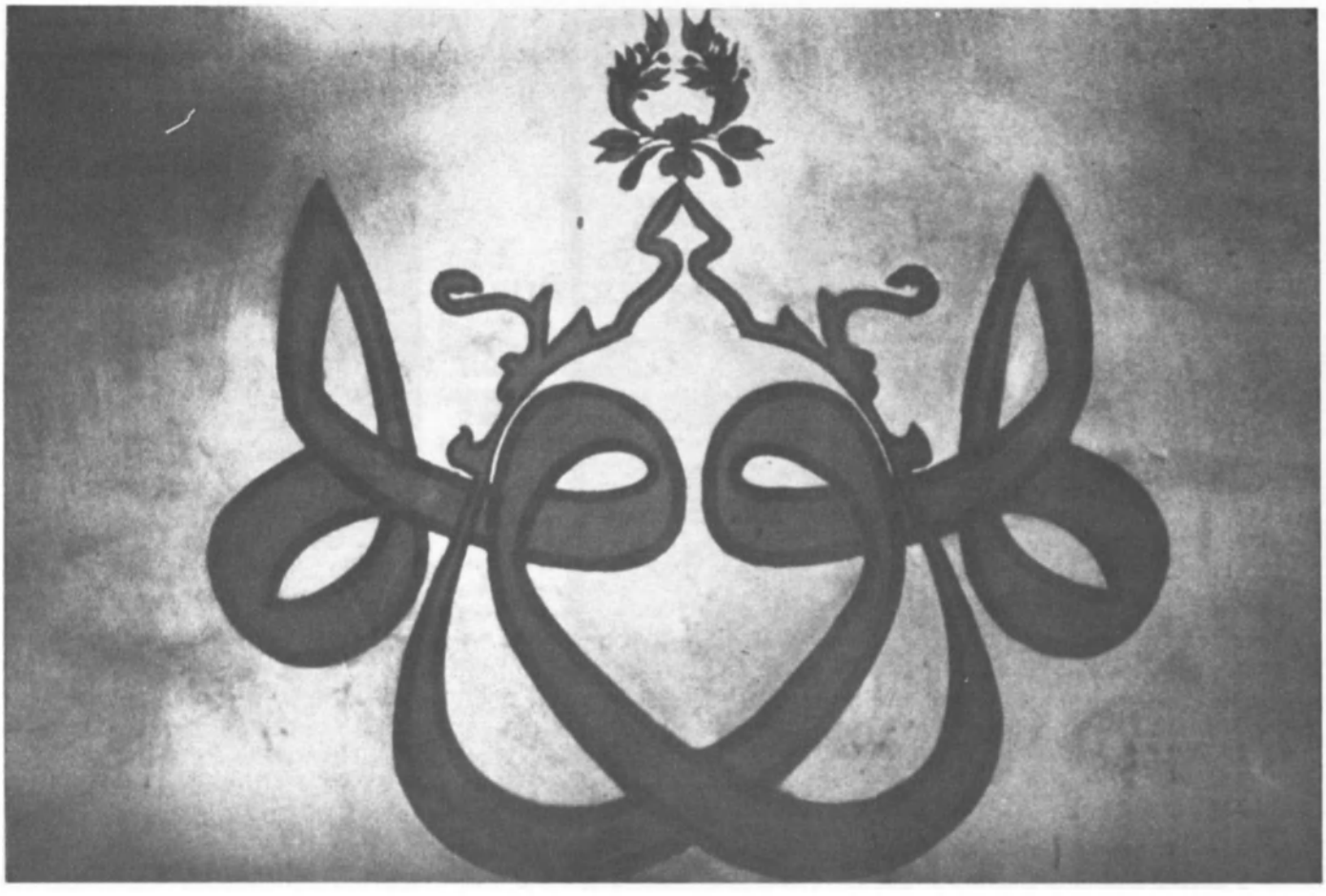


Foto Roland y Sabrina Michaud © Rapho, París

mente a mi Amado místico bajo una forma corporal y objetiva, extramental, igual que el ángel Gabriel se apareció corporalmente a los ojos del Profeta. Y al comienzo no tuve la fuerza de mirar hacia esa Forma. Ella me dirigía la palabra, yo la escuchaba y la comprendía... Pero esa Forma no dejaba de ser el blanco de mis miradas, ya estuviera yo de pie o sentado, en movimiento o en reposo".

"He visto a mi Señor con el Ojo del Corazón —cuenta Hallayy— Yo dije : ¿Quién eres? El respondió: Tú." Sucede que para el místico sólo Dios existe realmente; toda existencia fuera de El es tan irreal como una imagen en un espejo. Amadou Hampate Ba, discípulo de Tierno Bokar Salif Tal, místico musulmán contemporáneo del Africa negra, lo dice sin equívocos: "En el fondo, no hay sino una existencia, la de Dios; una letra, *alif* (primera letra del alfabeto árabe); un número, el uno". Hay pues una unidad esencial entre el microcosmos y el macrocosmos, así como hay una identidad substancial entre la gota de agua y el océano:

La gota de agua se puso a llorar lamentándose de haber sido separada del Océano.
El Océano se echó a reír diciéndole: "Nosotros somos un todo; en verdad, no hay fuera de nosotros otro Dios,
y si estamos separados no es sino por un simple punto casi invisible".

(Omar Khayyam)

Pero el microcosmos no puede pretender ser el Macrocosmos, así como la gota de agua no puede ser el Océano. Sin embargo, el afán de salvaguardar la trascendencia absoluta de Dios y el temor de que la creencia degenerara en panteísmo, provocaron la hostilidad de las autoridades esotéricas hacia los místicos musulmanes. Por haber exclamado, en estado de éxtasis, "Yo soy la Verdad real *(haqq)*", Hallayy fue decapitado en Bagdad en el año 922. Cinco siglos después, otro místico musulmán, Syech Siti Yenar, iba a ser ejecutado en la lejana Java por una afirmación semejante proferida en igual estado.

Fue Abu Hamid al-Ghazali (Algazel), célebre teólogo del siglo XI, quien pudo reintegrar el misticismo en la corriente central del islamismo. En su tratado autobiográfico cuenta cómo, después de atravesar una crisis de dudas acerca de la verdad de la religión, comprendió que el misticismo es el antídoto más elevado de la religión. Su obra más conocida, *Vivificación de las ciencias de la religión*, se proponía recordar a la comunidad cuál era la tendencia mística que había caracterizado al Islam del Profeta y de sus compañeros. Luego Abd al-Kadir al-Yilani, jurista hanbalí convertido al sufismo, fundó en el siglo XII la Orden Qadiri, que se propagó rápidamente llegando a ser la Orden sufí más importante.

Aunque la activación de la facultad de percepción espiritual es un acto de Dios y no del hombre, éste puede acelerar su cumplimiento, como dice este *hadith qodsi*, uno de los más conocidos del Profeta: "Nada de lo que acerca Mi Servidor a Mí me será más agradable que el cumplimiento de los deberes que Yo le he prescrito. Mi adorador no dejará de acercarse a Mí mediante actos complementarios de devoción, de suerte que Yo le ame. Y cuando Yo le ame, Yo seré su oído con que oirá, su ojo con que verá, su mano con que golpeará, su pie con que andará". Hablando del Corazón, Rumi dice: "¿Sabes por qué tu espejo no refleja nada? Es porque no se ha limpiado el orín. Si hubiera sido purificado de todo orín y de toda suciedad, reflejaría el brillo del sol de Dios... Quien reconoce y confiesa sus defectos, avanza rápidamente hacia la perfección. Mas no avanza hacia el Todopoderoso quien se figura perfecto. Ninguna enfermedad peor que la de imaginarse perfecto puede infestar tu alma".

Ha dicho el Profeta: "Existe para cada cosa un barniz que limpia el orín; y el barniz para el Corazón es la invocación a Dios". Y el Corán prescribe: "Rogad a vuestro Señor humildemente, en secreto" (VII, 55). Esa es la oración esotérica, la Gran Oración. Soltan Mohammad Aga Khan, imán (jefe espiritual) contemporáneo de los chiíes ismaelíes, desarrolla este tema de la manera siguiente: "Se dice en el Corán que vivimos, actuamos y existimos en Dios. Y allí encontramos frecuentemente este concepto expresado en términos fuertes y poéticos a la vez. Cuando se nos aparece la significación profunda de estas palabras, estamos preparados para recibir el don de la revelación".

"Quien conoce a Dios Le ama, y quien conoce el mundo renuncia a él", decía Hasan al-Basri, uno de los primeros sufíes, en el siglo VIII. Y el Profeta ha dicho: "Sé en este mundo como un extranjero o como quien está de paso". Attar concluye: "Aniquílate, ésa es la perfección. Renuncia a ti mismo, es la prenda de tu unión con El. Y eso es todo". Mas renunciar al mundo no quiere decir huir del mundo, como explica Al-Hayy Omar, guerrero filósofo del Africa negra del siglo XIX: "El ascetismo no consiste en retirar uno sus manos del mundo, sino en expulsarlo del corazón".

En efecto, el renunciamiento es el fruto de un combate, a través de las pruebas y de las tentaciones de este mundo, contra el yo exigente *(nafs al-amarrah)*, contra ese "yoísmo" que se llama Satanás. Ese es el combate *(yihad)* esotérico, el Gran Combate. Muhammad Iqbal, místico paquistaní contemporáneo, incita a luchar sin descanso:

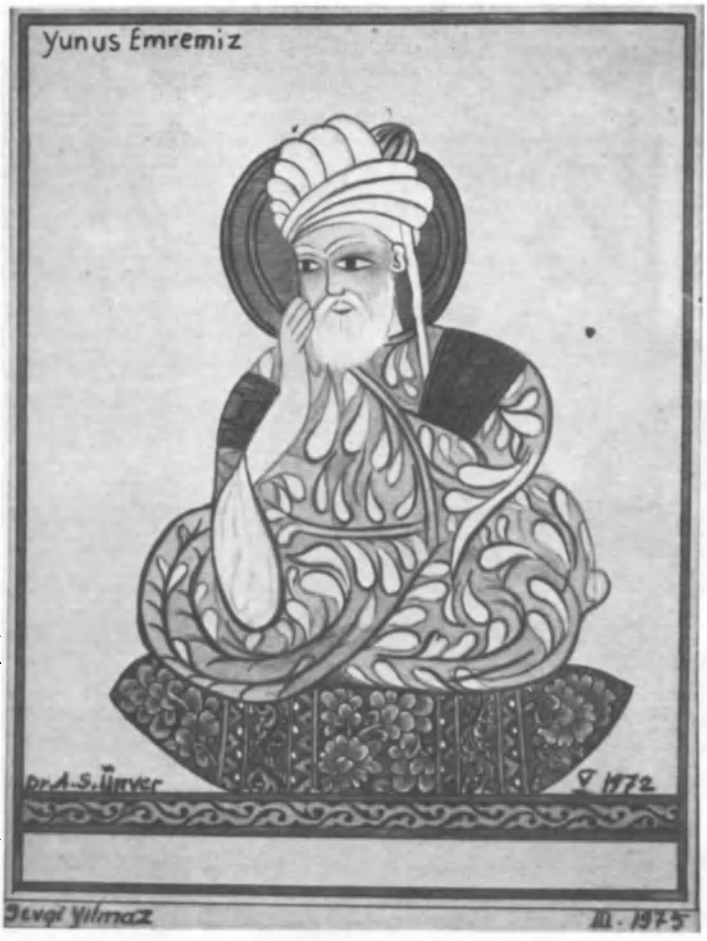


Foto Roland y Sabrina Michaud © Rapho, París

Yunus Emre, cuyo retrato se reproduce aquí, es una de las principales figuras de la literatura turca. Conocemos mal la vida de este gran poeta sufí. Nacido hacia mediados del siglo VII/XIII, murió en torno al año 719/1320 y vivió en Anatolia. Según la tradición, era de origen campesino, pobre y derviche. Emre rompió completamente con los letrados de su tiempo, imbuidos de una cultura libresca de origen persa. Su obra, escrita en una lengua turca armoniosa y sencilla y con una aguda sensibilidad, todavía domina hoy la poesía lírica de Turquía.

No celebres fiestas en la orilla
donde muere dulcemente la melodía de la vida.

Húndete en el mar, lucha contra las olas,
pues la inmortalidad es el premio de un combate.

Feliz aquel cuya alma desconoce el reposo.

Para Yami, autor de dos grandes poemas amorosos, *Laila y el loco de amor* y *Yusuf y Zolaija*, un amor apasionado prepara al hombre para el Amor divino: "Si quieres ser libre, sé cautivo del amor. Si quieres el gozo, abre tu pecho al sufrimiento del amor. El vino del amor calienta y embriaga; sin él, reina el egoísmo helado... Puedes perseguir muchos ideales, pero sólo el amor te liberará de ti mismo... Bebe primero la copa del vino de las apariencias, si quieres saborear después el sorbo del licor místico". Soltan Muhammad Aga Khan lo explica admirablemente: "Quien tiene la dicha de inspirar y de sentir el amor de la criatura humana, debe abandonarse a él y responder con gratitud, considerarlo como una bendición y una fuente de orgullo... Pero así como las alegrías del amor humano exceden de todo cuanto la riqueza y el poder aportan a un hombre, así el amor espiritual y la revelación —fruto de esa sublime percepción, de esa visión directa de la Verdad, que es un don y una gracia de Dios— exceden de todo cuanto el amor humano más sincero y más profundo puede darnos".

"Todos los caminos conducen a Dios —dice Rumi—; yo escogí el de la danza y la música... Aquel que ama alimenta su amor aplicando el oído a la música, ya que la música le rememora el gozo de su primera unión con Dios".

La existencia en el siglo XX de grandes místicos musulmanes, como el marroquí Ahmad al-Alawi, el paquistaní Muhammad Iqbal, al peul Tierno Bokar Salif Tal, el libio Ahmad Zarruq y el iraní Soltan Muhammad Aga Khan, demuestra hasta qué punto la mística está siempre viva y por doquiera en el Islam. Y así seguirá, como lo indica este hadith del profeta Mahoma: "Jamás faltarán en la tierra cuarenta hombres semejantes al Amigo del Clemente (el Profeta Abraham). Por ellos recibiréis de beber y de comer".

Rahmatullah

Un vuelo místico a la Luna

"Una noche, tras cumplir con la Oración y con las recitaciones ligúrgicas prescritas para las horas nocturnas, continué meditando. Y de pronto, absorbido en mi éxtasis, tuve una visión. Había un *jankah* (casa de sufíes) muy alto: hallábase abierto y yo mismo estaba dentro del *jankah*. De repente observé que había salido. Vi que la totalidad del universo, en la estructura que presenta, consiste en Luz. Todo habíase vuelto monocromo, y todos los átomos de los seres, por su propio modo de ser y virtud particular, proclamaban: 'Soy la Verdad'. Era yo incapaz de interpretar debidamente el modo de ser que les impulsaba a proclamarlo. Cuando hube vislumbrado visionariamente ese estado, estallaron en mí una embriaguez y una exaltación, un deseo y un deleite extraordinarios. Quise salir volando por los aires. Y entonces dime cuenta de que a mis pies había algo que semejaba un trozo de madera y que me impedía echar a volar. Con violenta emoción la tierra golpeé con el pie en todas las formas posibles hasta que el trozo de madera separóse. Como flecha que sale disparada del arco, o mejor con una fuerza diez veces mayor, elevéme por los aires y alejéme. Cuando hube llegado al primer Cielo, vi que la Luna habíase fundido y pasé a través de ella. Luego, volviendo de ese estado y esa ausencia, me encontré de nuevo presente en mí mismo."

Shams al-Din Lahiyi

Shams al-Din Lahiyi, muerto en 911/1506, es un místico persa conocido sobre todo por sus comentarios a una obra maestra del sufismo, la Rosaleda del misterio (Golshan-e Raz), *del célebre místico de lengua persa Mahmud Shabestari. Este texto está tomado de* Le soufisme *de Laleh Baktiar, Editions du Seuil, París, 1977.*

Mística y poesía

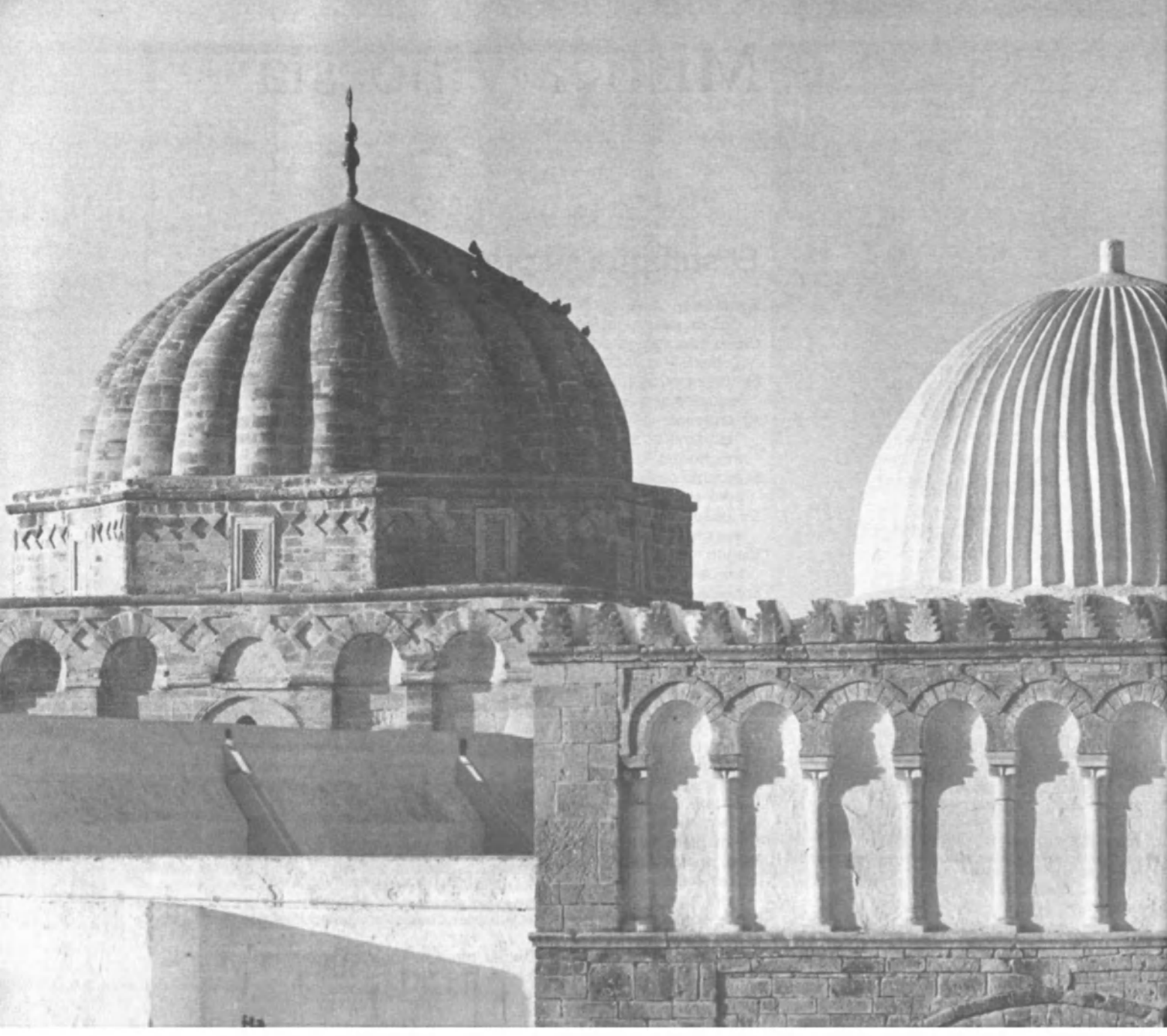
El sufí que se prendó de Zobeida

Sentada en una litera de camello, Zobeida iba con los mejores auspicios en peregrinación.
Como una ráfaga de viento se llevara las cortinas, un sufí vio á Zobeida y cayó boca abajo.
El clamor que produjo fue tal, tales sus gemidos que nadie podía reducirle al silencio.
Al enterarse de lo que ocurría, Zobeida susurró a un eunuco : "Líbrame en seguida de ese estrépito, aunque haya que pagar mucho oro".
El eunuco ofreció al sufí una bolsa de oro. Este se negó a aceptarla pero cuando le ofrecieron diez consintió.
Después que hubo recibido las diez bolsas de oro, dejaron de oírse sus gritos y sus gemidos de dolor.
Viendo lo cual, comprobando que el sufí había renunciado al misterio del amor,
Zobeida ordenó al eunuco que le atara las manos y le quebrara los siete miembros a palos.
El sufí gritaba : "¿Qué he hecho yo para merecer tan incontables golpes?"
Zobeida respondió : "Oh tú, amante de ti mismo, oh mentiroso, ¿qué podrías hacer peor que lo que has hecho?
Pretendías estar enamorado de alguien como yo, pero ahora que has visto el oro se acabó lo de amarme.
De pies a cabeza no he encontrado en ti sino pretensión, y tu pretensión me parece absurda.
Debías solicitarme, pero, puesto que no lo hiciste, supe con toda certeza que eres un cobarde.
Si me hubieras solicitado, todos mis bienes, mis propiedades, mi oro y mi plata habrían sido tuyos.
Pero, puesto que me has vendido, he resuelto castigar tu ardor.
Debías haberme solicitado, oh hombre necio, para que así todo fuera tuyo".
Fija tu corazón en Dios y serás salvado, pues si lo fijas en los hombres afligido serás.
Cierra bien en torno a ti todas las otras puertas ; ponte ante Su puerta y fija en ella tu corazón enteramente,
para que, a través de la sombría nube de la separación, brille sobre ti el alba del conocimiento.
Si esa luz hasta ti llega, encontrarás el camino del conocimiento. Los santos que levantaron la cabeza hasta el cielo encontraron su camino gracias a la luz del conocimiento.

Estos dos textos están tomados de El libro divino (Elahi-Nameh) *del gran poeta místico persa Farid al-Din Attar (hacia 537-627/1140-1230), publicado en traducción francesa en la colección Unesco de Obras Representativas. Médico, droguero y perfumista, Attar (sobrenombre que significa justamente perfumista) es autor, aparte de un libro en prosa en que relata los dichos y las experiencias de varios místicos, del* Memorial de los santos (Tadkirat al-Auliya), *de algunas grandes obras poéticas, en particular* El lenguaje de los pájaros *o* Mantiq al-Tayr *(traducción española, Barcelona, 1980) y* de El libro de la prueba (Musibatnama).

Bishr y el nombre de Alá

Bishr "el Descalzo" caminaba un día muy de mañana, borracho de un vino turbio pero el alma pura,
cuando en su camino encontró un trozo de papel en el que estaba escrito el nombre de Alá.
Por todo bien no poseía Bishr más que el valor de un grano de cebada. Con ello compró almizcle. ¡Valiente adquisición!
Al caer la noche el buscador de Dios perfumó el nombre de Alá con su almizcle.
Esa noche, cuando apuntaba el alba, tuvo un sueño en el que la Voz divina le habló como sigue :
"Oh tú que levantaste Mi nombre del polvo y lo perfumaste y lo purificaste con veneración,
te he abierto las puertas de la verdad, te he perfumado y purificado".
Oh Señor, el elocuente Attar ha embalsamado mucho Tu nombre con el perfume de su poesía.
Cierto que su elocuencia era inútil pues Tu nombre ha estado siempre perfumado.
Sin embargo, por Tu bondad, haz de él el polvo de tu dintel ; hazle famoso con Tu nombre.
Sólo en Tu bondad espera, pues que no puede presentar en su favor ningún acto de devoción.



Una nueva arquitectura enraizada

por Dogan Kuban

CUANDO Granada, último baluarte del Islam en España, se rindió en 1492 a los ejércitos de Fernando e Isabel, a los españoles les impresionó tanto la belleza de la Alhambra, el célebre palacio de los reyes moros, que decidieron no destruirla. Más tarde, Carlos V consideró que era poco adecuada como residencia imperial e hizo que su arquitecto construyera junto a ella un palacio que constituye uno de los más puros ejemplos de la arquitectura española del Renacimiento.

Esta contigüidad de la Alhambra y el Palacio de Carlos V nos permite hacer interesantes comparaciones. Por ejemplo, es evidente que ciertas cualidades arquitectónicas, tan perfectamente plasmadas en la Alhambra y que siguen apasionando hoy día al mundo, eran enteramente ajenas al espíritu de la Europa renacentista. Sin embargo, sería imposible imaginar ahora las tierras de España sin la Alhambra o la Mezquita de Córdoba y la concepción que ellas representan, sin esas dos joyas que eclipsan totalmente el palacio del Emperador.

La Alhambra encierra algo más que una mera atracción exótica. Extraordinariamente bien adaptada al clima y a las condiciones topográficas de las colinas de Granada, se yergue ante el visitante como un conjunto arquitectónico de traza magistral, con espacios bien trabados entre sí , y de singular elegancia. Una sensibilidad original para la organización del espacio y de las proporciones y una utilización exquisita de la decoración dan fe del gusto refinado de un ambiente cultural que contrasta abiertamente con el de la Europa de los siglos XV y XVI. Esta arquitectura, desdeñada durante mucho tiempo por la historia europea del arte y tildada de "decorativa", aunque su decoración profusa apenas merma la pureza de su concepción arquitectónica, cautiva poderosamente la sensibilidad de nuestro tiempo.

DOGAN KUBAN, *conocido arquitecto, educador e historiador de la arquitectura turco, es desde 1974 director del Instituto de Historia de la Arquitectura y de Restauración de su país. Ha enseñado en varias universidades norteamericanas y es miembro del Comité Director del Premio de Arquitectura Aga Kan.*

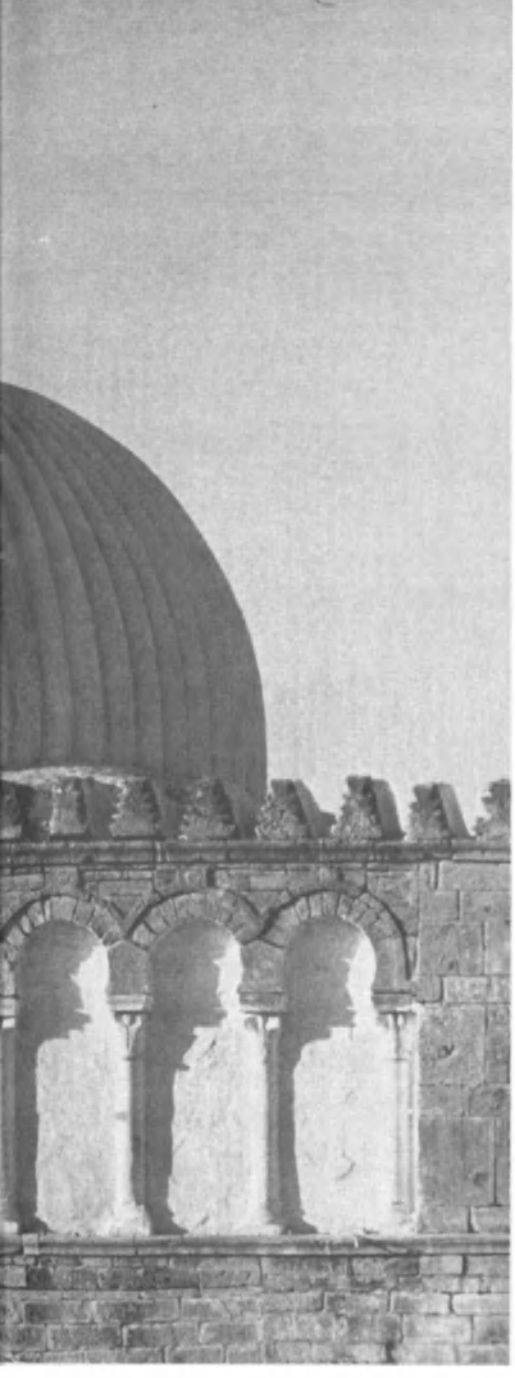


Foto © André Martin, París

La Gran Mezquita de Kairuán, en Túnez, terminada en 221/836. En la parte derecha de la foto, cúpula acanalada situada encima del pórtico de Bab Lalla Rihana (siglo VII/XIII). La arquería ciega, en primer término, presenta elementos típicamente árabes, especialmente los arcos de medio punto cuyo trazado se prolonga por debajo del diámetro o de la línea de los centros. Motivo éste que encontramos en una ilustración de una de las numerosas copias del *Comentario sobre el Apocalipsis y Libro de Daniel* del monje español Beato de Liébana (abajo), bello ejemplo del estilo mozárabe, propio de los cristianos españoles que conservaban su religión bajo la dominación musulmana y en el que se combinan elementos pertenecientes a una y otra civilización.

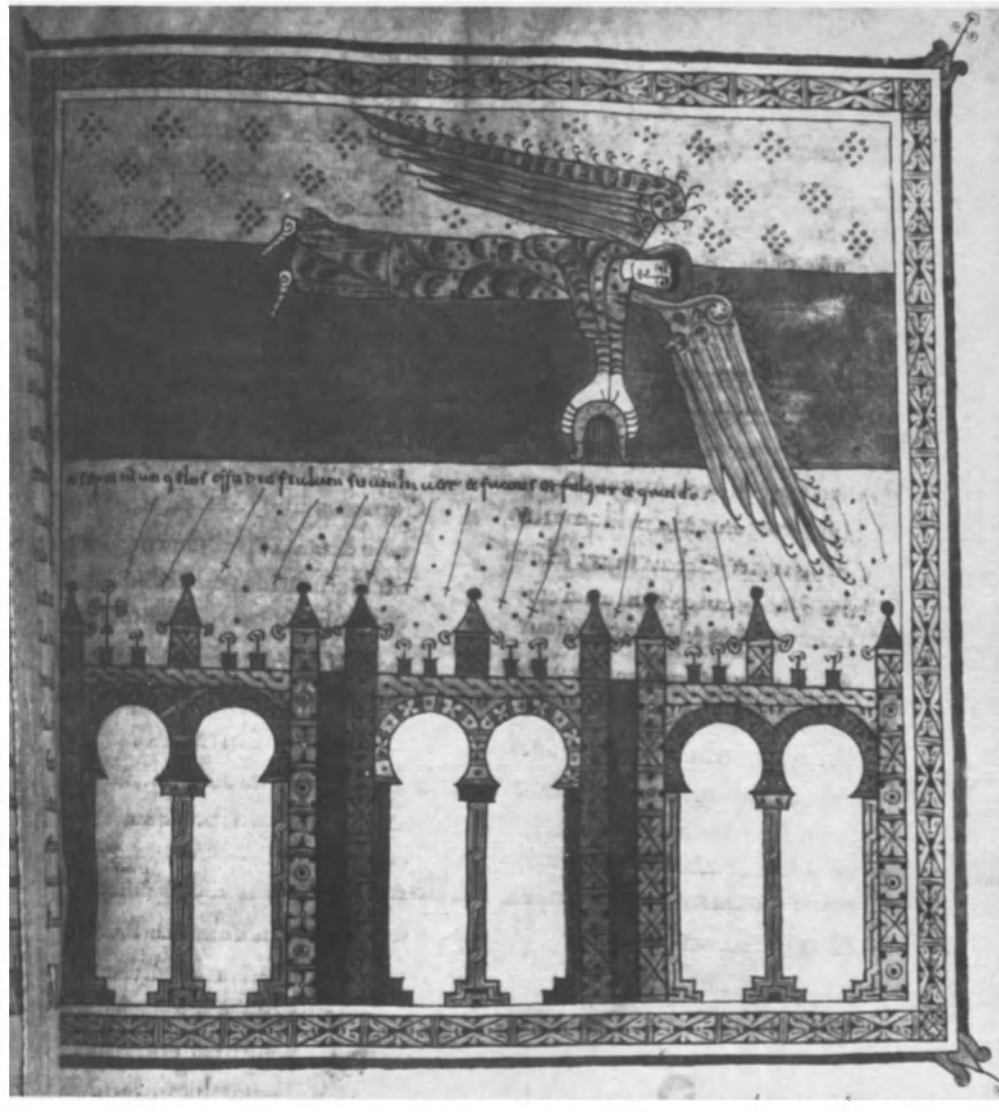


Foto © Bristish Library, Londres

en la tradición

Las características de la Alhambra se advierten también en muchas otras realizaciones arquitectónicas de los países islámicos. Pero el conocimiento que los intelectuales modernos, incluidos los musulmanes, tienen en materia de arquitectura islámica es tan ligero y superficial que para las actuales generaciones de arquitectos musulmanes la exploración de su pasado arquitectónico constituye nada menos que una revelación.

Casi toda la teoría, la formación y la práctica arquitectónicas de hoy, formuladas básicamente después de la primera guerra mundial, se rigen por la ideología industrial del mundo occidental, que es la que han adoptado también de preferencia las clases gobernantes del mundo no occidental. A consecuencia de ello, suele resultar difícil hablar de los valores de la arquitectura y del entorno tradicionales de los países islámicos sin ser calificado de historicista, de tradicionalista, de amante de lo pintoresco e incluso de reaccionario.

Aunque las ideas tradicionalistas subsistan e impregnen muchas actitudes políticas, una cosa es aceptar un conjunto de valores espirituales y otra, muy diferente, promover los valores relacionados con la evaluación de la cultura material del pasado. Mas, como nada puede escapar a la fuerza constantemente transformadora de la historia mientras existan lenguas, creencias, sistemas sociales y sentimientos nacionales diferentes, este proceso conduce en último término a cierta aceptación de los valores del entorno material.

De ahí que una nueva interpretación de las características del mundo islámico tradicional haya de influir inevitablemente, de modo positivo o negativo, en las actitudes prácticas de los arquitectos musulmanes. La fe romántica en la universalidad del racionalismo está cediendo el paso gradualmente a la idea de que no es posible crear un entorno adecuado mediante la mera transferencia de una ideología industrial y la importación de técnicas y de materiales. Por otra parte, aunque los postulados del estilo arquitectónico internacional han caído en desgracia, su ideología sigue fuertemente atrincherada en la práctica arquitectónica. Los arquitectos musulmanes tienen pues que escoger entre las exigencias de una práctica basada en las concepciones occidentales y las de una identidad nacional y de un patrimonio cultural sobremanera vigoroso.

Se plantea así la necesidad imperiosa de reinterpretar la historia musulmana y de buscar una concepción diferente de lo "moderno" en los países islámicos. Lo primero incumbe a los intelectuales del Islam y lo segundo a los arquitectos, diseñadores y urbanistas. Una nueva visión de la historia repercutirá poderosamente en todos los campos, y entre ellos en el de la arquitectura.

Los arquitectos expresan las dimensiones materiales de una imagen existente del mun-

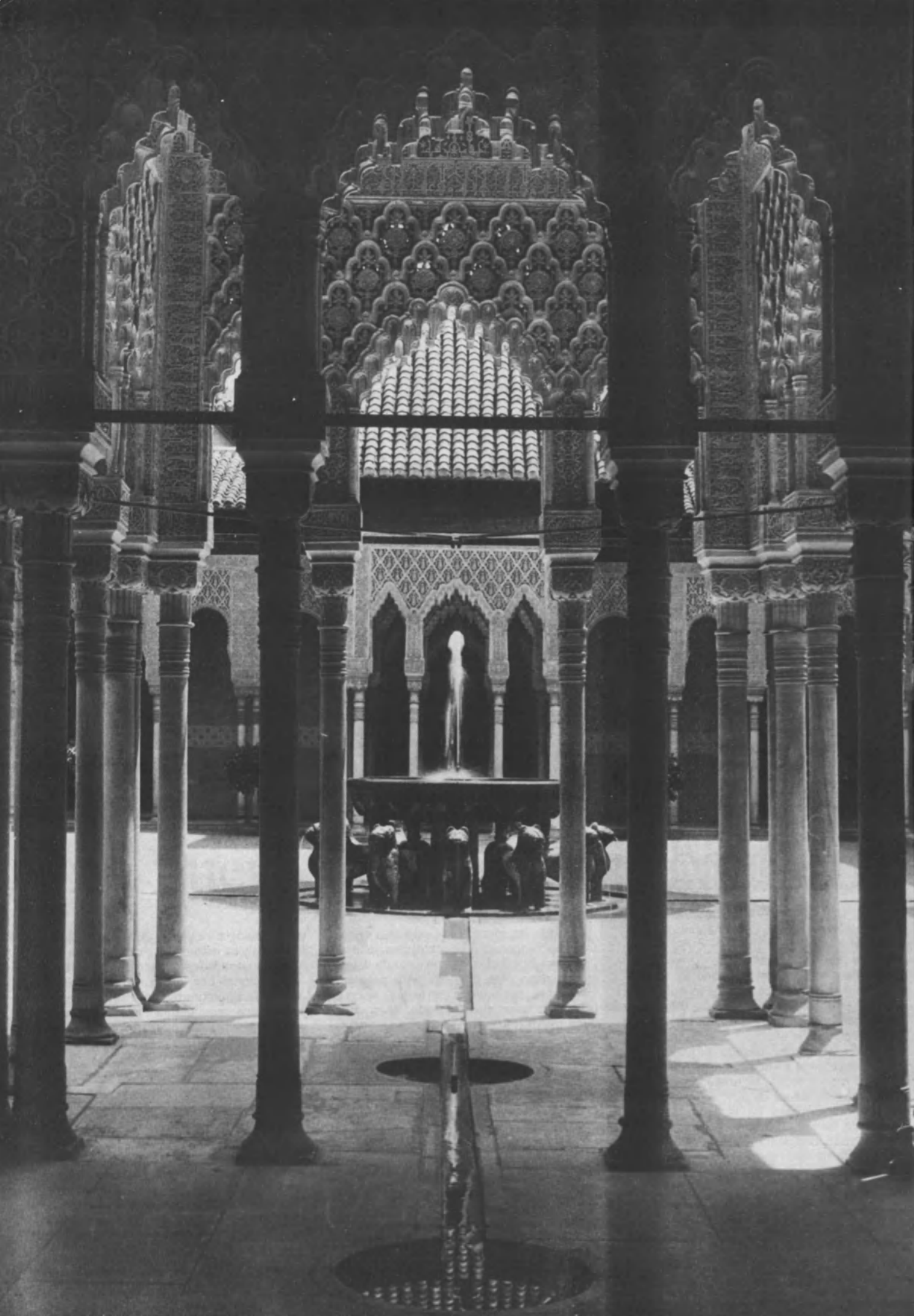


Foto Yan © Rapho, Paris

La luz y el agua desempeñan un papel importante en la arquitectura islámica. Captada o reflejada gracias a las superficies de estuco o de enlosado, la luz transforma el edificio en un espacio espiritual. El agua es un elemento esencial de los patios en torno a los cuales se organizan la mayor parte de los palacios musulmanes. A la vez fuente de frescura y símbolo de pureza, es ella a menudo el centro de la morada, en forma de pequeña fuente o de gran estanque en que se refleja el cielo. Este juego sutil del agua y de la luz es particularmente esplendoroso en los palacios árabes de la Alhambra de Granada (España), construidos en el siglo VIII/XIV. A la izquierda, el famoso patio de los Leones, así llamado por la pila central que se apoya en doce leones de mármol. Otro adorno típico, en la Alhambra como en otros lugares prestigiosos del Islam, es el jardín ; pocas civilizaciones han logrado como la islámica tan alto grado de refinamiento en el arte de la jardinería. En esta pintura mogol (abajo) puede verse a Babur (siglo IX-X/XV-XVI), fundador de la dinastía mogol de la India, inspeccionando un jardín cuyos canales están dispuestos de manera característica en cruz.

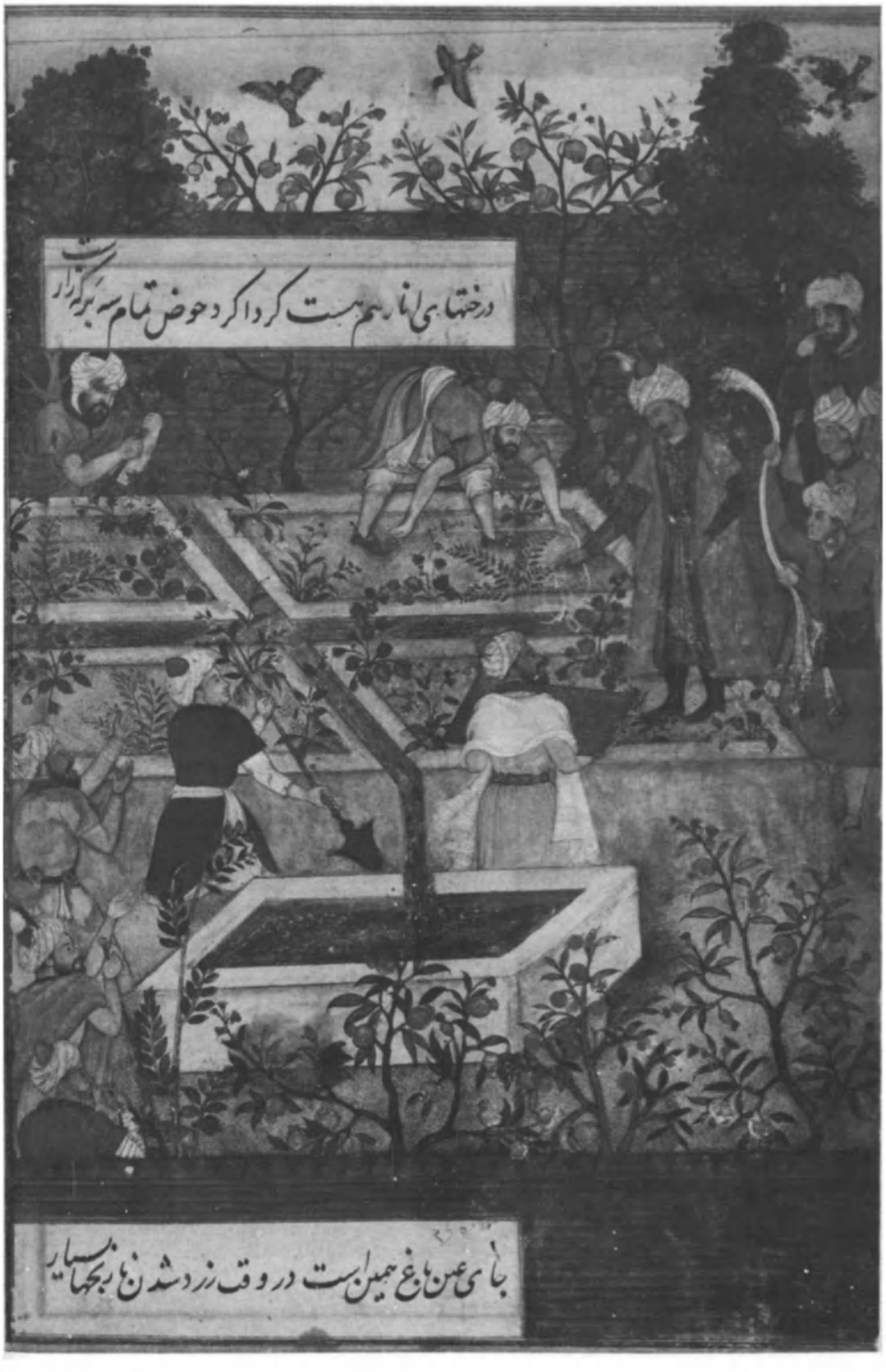


Foto © Victoria and Albert Museum, Londres

do, pero no son ellos quienes crean esa imagen. Cabe esperar que una nueva percepción de las relaciones entre el hombre y el medio que le rodea, filtrada por esa nueva visión de la historia, cree un clima intelectual y afectivo al cual respondan los arquitectos musulmanes con la debida capacidad de invención.

Como reconoce ya la historiografía, la versión moderna de la historia del Islam, al igual que la de todo el mundo no occidental, ha sido escrita por occidentales y como un apéndice de la historia occidental. Una reinterpretación radical de la historia no solamente pondrá de manifiesto la visión islámica del mundo en sus múltiples expresiones regionales, sino también su relación global, por simbiosis o por contraste, con otras tradiciones no islámicas. Y esto cambiaría además nuestra propia evaluación de las tradiciones artísticas musulmanas. El conocimiento y la comprensión de la rica diversidad de experiencias tradicionales en la utilización de la forma y del espacio —ya se trate de los estilos monumentales de España, Egipto, Turquía, Irán o el subcontinente indio, o bien de la extraodinaria riqueza de los poblados autóctonos, desde Marruecos hasta las Filipinas— podrían ofrecer a las nuevas generaciones de arquitectos la posibilidad de entender ciertas relaciones formales que quizás siguen siendo válidas o que, por lo menos, pueden servir de fuente de inspiración para la creación de una nueva imagen del entorno humano.

Es difícil formular nuevos conceptos e ideas con arreglo a tales dimensiones y objetivos, ya que hay que hacerlo en el marco de una percepción cambiante de las historias nacionales, con el trasfondo de las fuertes tradiciones intelectuales de Occidente y sometidos a la abrumadora producción de publicaciones occidentales. Si, como se ha señalado repetidamente, los intelectuales y los arquitectos musulmanes interpretan y evalúan incorrectamente el patrimonio cultural de su propia historia, ello era y sigue siendo el resultado de actitudes implantadas en la historia del arte islámico, en la cual se presenta al Islam con su atuendo medieval, como una pieza de museo.

Se considera por ello que el entorno que ha sobrevivido coarta el desarrollo racional, entendiéndose por tal el que se ciñe a modelos importados de Occidente o impuestos por él. (Esta insistencia en la influencia negativa de Occidente no debe interpretarse como un ataque general a todo lo que de allí proviene sino como un indicio de una nueva conciencia de la historia y como un repudio de la ciega imitación de todo lo que el Occidente ofrece. Sólo mediante una reevaluación objetiva del pasado cabe establecer el sutil equilibrio entre el préstamo y la interpretación.)

En lo que a nuestro entorno se refiere, el modelo occidental no ha creado necesariamente mejores condiciones de vida y ha desfigurado o destruido totalmente ciudades antiguas como El Cairo, Estambul, Teherán o Yeddah, que gozaban de innegables ventajas ecológicas que hoy apreciamos mejor. Los ejemplos de tales destrucciones son inquietantes y desalentadores no sólo por su amplitud sino también por la falta de sensibilidad y la brutalidad que demuestran.

Estambul, capital del Imperio otomano, fue antaño un modelo de refinada arquitectura urbana; hoy día no ofrece sino los más vulgares ejemplos de la arquitectura moder-

Foto © Yvette Vincent Alleaume, París

na. Ni el nivel en que se utiliza la tecnología moderna ni la cultura de la sociedad a la que aquella atañe son capaces de producir una arquitectura de calidad estética aceptable, debido a que la transición de una cultura a otra ha sido demasiado brusca como para que pudiera cuajar un conjunto claro de definiciones y objetivos.

El caso de Estambul y de otros grandes centros urbanos antiguos del Cercano Oriente, como El Cairo, Damasco y Jerusalén, son muy instructivos ya que el gusto occidental en materia de arquitectura se introdujo en esas ciudades en el siglo XVIII o incluso antes.

La destrucción y la pérdida de carácter del entorno tradicional no es intrínsecamente una consecuencia de la modernización sino más bien de la incapacidad de la sociedad para conciliar el modelo impuesto de una ciudad y de su arquitectura y el estilo de vida que a ellas conviene. El hecho de que ese modelo no fuera universalmente aplicable es otra cuestión. Nuestras sociedades no tienen la posibilidad económica, tecnológica, cultural o social de crear y mantener esa imagen ajena a ellas. La relación entre el modelo o imagen y su posible realización no puede expresarse mediante una simple ecuación, como a menudo se pretende de una manera simplista.

Sin embargo, el pasado tiene una notable facultad de supervivencia. Pese a las brutales destrucciones de los últimos decenios, el entorno tradicional, particularmente en las zonas rurales y semirrurales, sigue teniendo razonables probabilidades de subsistir durante algún tiempo todavía. Existe entre los arquitectos musulmanes una creciente tendencia a evaluar y a utilizar los monumentos, poblados y edificios tradicionales como parte de un entorno moderno en el cual queden integrados lo antiguo y lo nuevo, se produzcan los cambios a un ritmo perceptible pero menos rápido y las sociedades musulmanas no pierdan el hilo de su historia. Incumbe quizás a las generaciones jóvenes dar forma a esas aspiraciones. Pero en las circunstancias actuales, caracterizadas por rápidos cambios, particularmente en los países donde los recursos naturales de que disponen los gobiernos parecen ilimitados, la lucha por un desarrollo más controlado y por un ritmo de cambio más lento, que respeten la historia y concuerden con los restos de la cultura tradicional, se presenta plagada de dificultades.

Dados el impacto de la industria, los efectos monopolizadores y niveladores de los sistemas de comunicación y de la política mundiales y las necesidades de grandes sectores de la población del mundo entero, el cometido de los arquitectos y de los urbanistas a la hora de definir una nueva imagen del entorno sólo puede concretarse de un modo adecuado si perciben claramente las dimensiones culturales de la situación actual. Debemos seguir haciendo hincapié en que la posibilidad de crear un entorno sano no de-

Foto © Ch. Bastin y Evard, Bélgica

Pese a la diversidad geográfica, cultural y climática de los países islámicos, en el curso de los siglos se fue creando un lenguaje arquitectónico común a ellos que se extendía desde España y Marruecos hasta el Ganges, lenguaje fundado en una fe y una civilización compartidas por todos. Lejos de hacer tabla rasa de las tradiciones culturales que le precedieron, el Islam supo asimilarlas transformándolas. El legado arquitectónico que ha dejado es inmenso, tanto por el número como por la calidad de las obras. La mezquita es el elemento principal de esta arquitectura monumental, pero son también numerosos los otros tipos de edificios (madrasas, mausoleos, observatorios astronómicos, palacios, ciudadelas, caravasares, etc.). Y no hay que olvidar además el urbanismo, otra aportación esencial del Islam. En la página de la izquierda : la mezquita, construida en 1905, de Djenné (Malí), antigua ciudad comercial y centro cultural islámico fundado en el siglo VII/XIII. Arriba : la aldea agrícola de El-Mahder, en Argelia, vista desde lo alto de la mezquita. Abajo : techumbre en forma de cúpulas del bazar (mercado público) de Yazd, Irán.

Foto © André Stevens, Winksele, Bélgica

pende de la capacidad de comprar tecnología occidental sino del potencial intrínseco de la estructura social y cultural de la comunidad.

¿Cómo se traducen en las formas cotidianas de la arquitectura todas estas cuestiones, inquietudes y aspiraciones? ¿Cómo puede un arquitecto expresar en un edificio moderno los sentimientos que le inspiran el medio y las formas tradicionales? Dado que las expresiones "cultura tradicional" y "mundo moderno" dependen de su interpretación y están sometidas a cambios incesantes, sus relaciones sólo pueden definirse en la práctica. Los debates de carácter teórico no logran determinar unas formas islámicas que sean universalmente aplicables, pero es posible que ciertas actitudes contribuyan a que esas formas se concreten en su contexto cultural específico, que muy probablemente variará de una región a otra.

Los debates recientes sobre arquitectura y urbanismo modernos en los países islámicos ➤

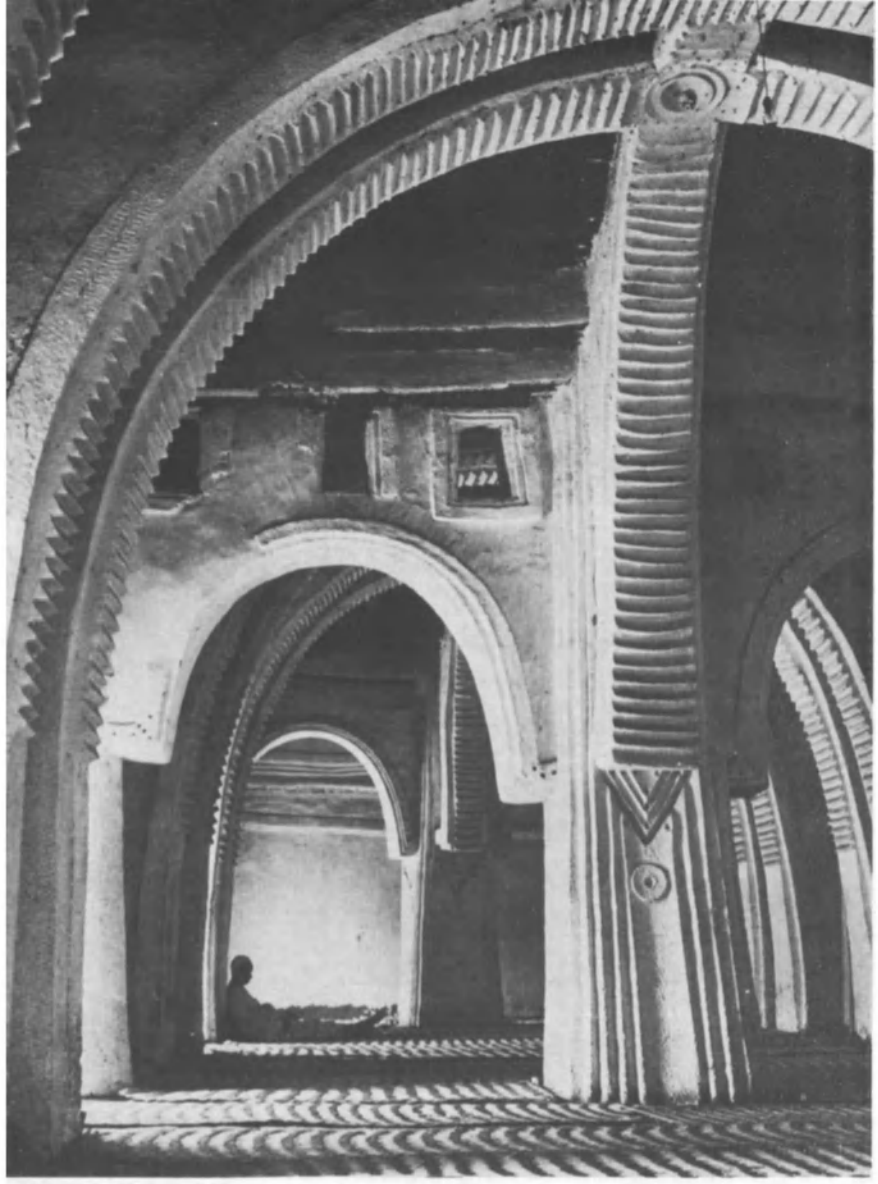


Foto © Allan Leary, Birgmingham, Reino Unido

Foto Georg Gerster © Rapho, París

A la izquierda, la Mezquita del Viernes en Zaria (norte de Nigeria), antigua capital del reino hausa fundada en el siglo XI/XVII. A la derecha, la Gran Mezquita de Damasco, construida bajo los Omeyas y terminada hacia el año 97/714-715. Los arcos de medio punto peraltado reposan sobre altas columnas antiguas.

—por ejemplo, los seminarios patrocinados por el Premio Aga Kan de Arquitectura Islámica, las conferencias sobre la "ciudad islámica" celebradas en muchos países árabes y los diversos coloquios patrocinados por organizaciones internacionales como la Unesco— han demostrado que resulta sumamente difícil y arriesgado definir en términos materiales un entorno moderno que esté en armonía con la cultura tradicional.

Algunos ejemplos concretos pueden plasmar tales relaciones pero no constituyen fórmulas que quepa aplicar por doquiera. Las obras de los arquitectos que se esfuerzan deliberadamente por resolver estos problemas remiten esencialmente a elementos formales tomados de la arquitectura y del entorno tradicionales, haciendo hincapié en las virtudes de los edificios autóctonos, obra de constructores anónimos cuyos méritos asombran todavía. Puede considerarse esta actitud como la búsqueda de una arquitectura que se ajuste al espíritu del Islam, definido éste como una tradición cultural.

Los representantes máximos de esta tendencia son el hoy célebre arquitecto egipcio Hassan Fathy y otros que comparten esa concepción. Según ellos, una aplicación amplia pero sensible de las formas y principios tradicionales del diseño puede conducir a una arquitectura moderna sana. Dice Hassan Fathy:

"La gente se da cuenta de la confusión cultural de nuestra arquitectura y desea ponerle remedio... Se interpreta esta confusión como un problema de estilo, y el estilo como una especie de barniz que se puede aplicar a cualquier edificio e incluso raspar y sustitur en caso necesario... En las escuelas de arquitectura no se estudia la historia de los edificios del país y se aprenden las épocas arquitectónicas en función de los acci-

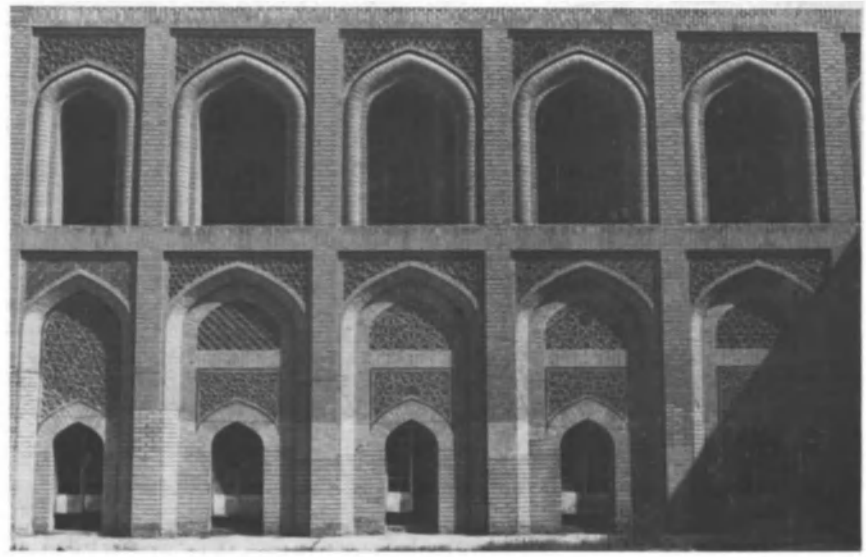


Foto © André Stevens, Winksele, Bélgica

Detalle de una fachada de la madrasa Mustansiriya de Bagdad, construida durante el reinado de los Abasidas en el siglo VII/XIII por al-Mustansir. Se observa en ella una fuerte influencia persa y la decoración a base de motivos geométricos (octógonos, estrellas de seis o de ocho puntas, etc.) propia del arte islámico.

dentes de estilo... Así, el arquitecto recién graduado acaba por creer que el estilo no es sino eso y se imagina que un edificio cambia de estilo como un hombre cambia de ropa".

En este caso, "estilo" es sinónimo de "estilo monumental". Hassan Fathy destaca la importancia de lo vernáculo y la relación orgánica entre el estilo y la cultura. De hecho, una utilización competente y consciente de las formas tradicionales, con una incorporación parcial a ellas de las técnicas modernas, puede conducir a soluciones estéticas satisfactorias y al mismo tiempo confortables. Un ejemplo de ello es la Casa Halawa, en Agami (Egipto), que obtuvo hace poco el Premio Aga Kan de Arquitectura. Pero hay que reconocer que ese edificio podría ser calificado fácilmente de "elitista", porque la solución propuesta sólo tiene probabilidades de ser adoptada en un medio rural y con una plena utilización de las técnicas tradicionales. A causa de las restricciones económicas actuales, el empleo de técnicas de construcción antiguas con nuevas finalidades es un desafío para los arquitectos, ya que la tecnología tradicional sigue prevaleciendo en muchas regiones del mundo islámico y parece económicamente rentable. Otra experiencia de Hassan Fathy, la aldea de Gurna, tema de su libro "Arquitectura para los pobres", constituye un ejemplo innovador.

Un grupo numeroso de arquitectos han llegado a una solución satisfactoria consistente en utilizar e interpretar de modo bastante libre la tradición, sin recurrir a las formas originales propiamente dichas. En tal caso, cabe utilizar tanto los materiales modernos como los tradicionales. La Gran Mezquita Nacional de Islamabad, aun no terminada, del arquitecto turco Vedat Dalojay, es un ejemplo en gran escala de esta tendencia en su expresión más libre. El Centro Sanitario de Mopti (Malí), obra de André Ravereau, que obtuvo también el Premio Aga Kan, nos ofrece una ilustración sobresaliente de ese mismo principio en una escala que podríamos llamar cotidiana. Sin embargo, para la mayoría de los arquitectos musulmanes una arquitectura que mantenga una continuidad espiritual con el pasado supone la incorporación efectiva de las formas tradicionales.

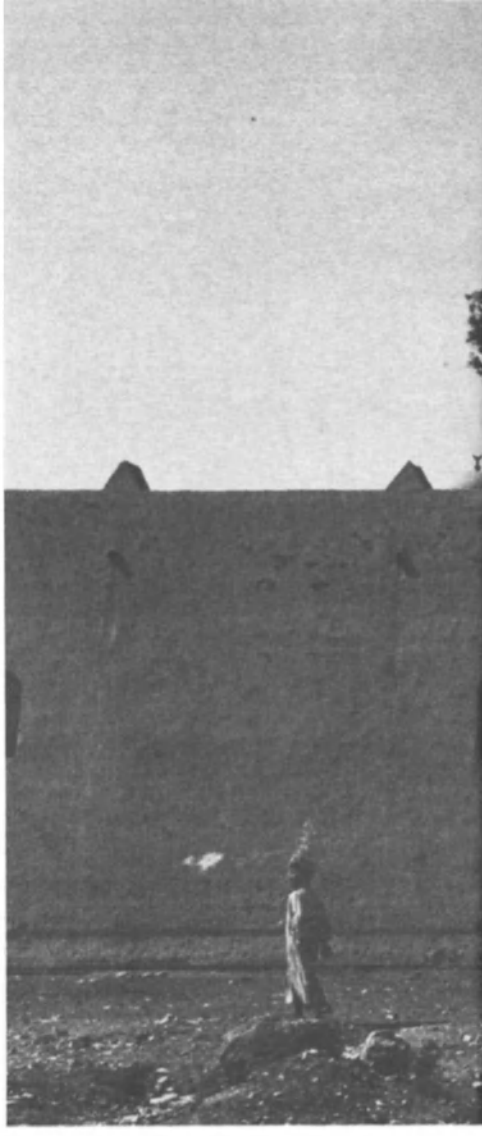
Pero las formas tradicionales no han sido utilizadas todavía satisfactoriamente en grandes edificios, y no podemos afirmar que lleguen a utilizarse jamás, ya que existe una diferencia fundamental según se empleen en edificios grandes o pequeños. El "acento" monumental de nuestro entorno ha cambiado. La arquitectura monumental tiene una resonancia simbólica diferente cuando no está relacionada con la religión o con el poder político.

Un proyecto como el del nuevo aeropuerto de Yeddah o el que se presentó para el centro de Teherán, así como las numerosas universidades nuevas de todo el mundo islámico o las programas de construcción de grandes urbanizaciones, a la vez que ilustran el poderoso simbolismo de las nuevas funciones que están llamados a desempeñar, ponen de manifiesto la anarquía de gustos que impera en el espíritu de los proyectistas, musulmanes o no. Esa misma confusión se advierte en los proyectos de renovación urbana, en los cuales los planificadores insertan en la trama urbana ya existente nociones de espacio de origen occidental, con resultados catastróficos. Entre esos proyectos figuran la renovación del casco urbano de Mashad en torno al santuario de Imam Reza, la proyectada destrucción de la ciudad vieja de Estambul, la destrucción de la Yeddah antigua y de La Meca. No hay que pensar que se trata de fracasos aislados. En cierto modo podrían constituir incluso ejemplos de una planificación competente. Pero lo que falta en todos ellos es la certeza, la seguridad esencial del arquitecto o del urbanista en plena armonía con su sociedad y la presencia de una sociedad que haya formulado exigencias muy precisas al respecto.

En el flujo incesante de la vida no puede concebirse el respeto del pasado como un sentimiento de reverencia estática sino que requiere de una interpretación dinámica. El desarrollo moderno de los países islámicos impone, pues, a los arquitectos una responsabilidad mayor de la que han tenido hasta ahora. No sólo han de ser sensibles a la estructura y a las inclinaciones de las fuerzas de la sociedad sino que además han de tener un conocimiento y una comprensión responsables de la cultura y de la historia.

Para la creación de una nueva imagen del entorno futuro, mediante una visión enriquecida de la historia y con arreglo a una visión de la futura pluralidad cultural, el vínculo entre la concepción teórica y la práctica cotidiana no puede mantenerse únicamente gracias a los esfuerzos de los arquitectos, los urbanistas o los intelectuales, sino también gracias a las exigencias de una opinión pública cada vez más consciente de su identidad cultural en consonancia con una perspectiva histórica exenta de influencias y de prejuicios.

D. Kuban



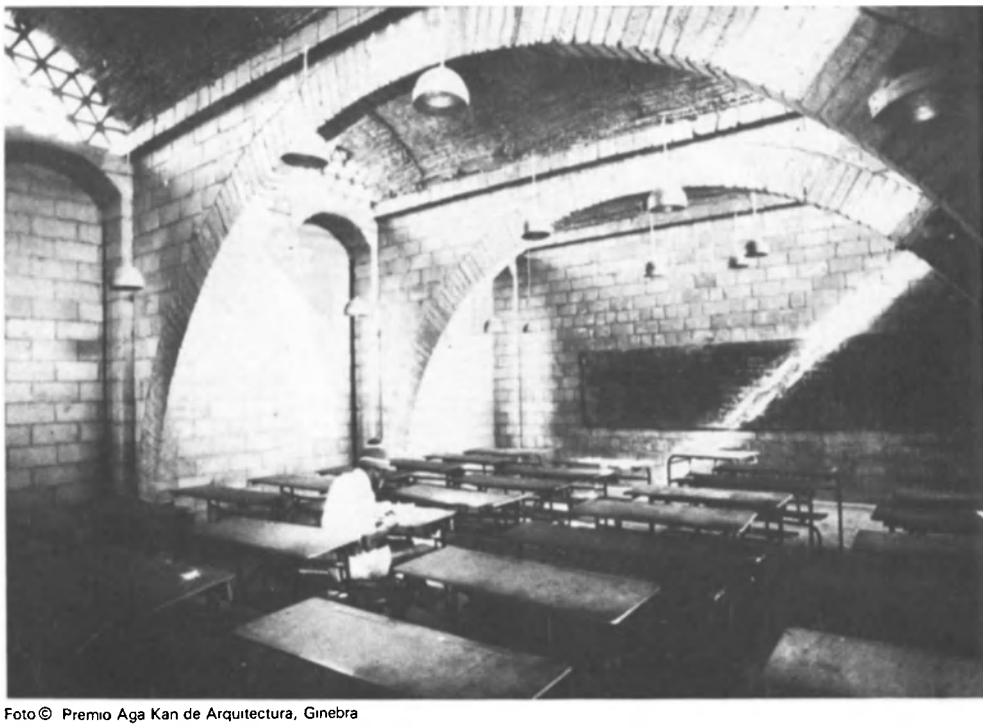


Foto © Premio Aga Kan de Arquitectura, Ginebra

El Centro de Formación Agrícola de Nianing, Senegal, que acoge a 80 estudiantes, recibió en 1980 uno de los Premios Aga Kan de Arquitectura correspondientes a ese año. El centro, inspirado en un prototipo de la Unesco, fue construido por artesanos locales.

Fotos © C. Bastin y G. Evrard, Bruselas

En 1976, el Aga Kan anunció la creación de un premio para fomentar el desarrollo de una arquitectura inspirada en el Islam que satisfaga las necesidades modernas y, al mismo tiempo, guarde una armonía con la cultura y el clima locales. Los primeros premios se concedieron en 1980 a quince proyectos designados por un jurado de conocidos arquitectos, planificadores, sociólogos y expertos en arte. Además, se otorgó un premio especial al arquitecto, poeta y artista egipcio Hassan Fathy como premio a su prolongado esfuerzo en favor de la arquitectura del mundo islámico. Fathy, campeón de la arquitectura autóctona, en la que se inspiró para construir la famosa aldea de Nueva Gurna, cerca de Luxor, en Egipto, demuestra que las estructuras de adobe pueden ser graciosas y económicas y que se adaptan admirablemente al clima, de lo que da fe la mezquita de Nueva Gurna (arriba). A la izquierda, escena callejera en dicha aldea.

VIENE DE LA PAG. 29

su deber sagrado frente al pueblo de su país y a todos los seres humanos.

El Congreso del Mundo Islámico ha publicado algunos folletos sobre las enseñanzas del Islam en el mundo moderno. Uno de ellos, dedicado a los *Daruriyat Sitta,* los seis preceptos básicos del islamismo sobre la alimentación, el vestido, el alojamiento, la educación, la salud y la seguridad, hace particular hincapié en que "es deber de todo Estado musulmán asegurar la satisfacción de estas necesidades básicas a todos sus ciudadanos, mahometanos o no". Un Estado musulmán que no otorgue esa garantía —dice el autor del folleto— deja de cumplir con su deber islámico. En cambio, si la política de un Estado no musulmán se atiene a los seis preceptos básicos del Islam y, como la Unión Soviética, garantiza a los creyentes una libertad de cultos que les permite seguir sus enseñanzas y les brinda la posibilidad de elevarse de una situación de dependencia política y de retraso económico al nivel de la civilización moderna, ese Estado cumple en considerable medida con las tareas inherentes al islamismo.

Z. Babajan

LIBROS RECIBIDOS

• El presente eterno : Los comienzos del arte
por Sigfried Giedion
Alianza Editorial, Madrid, 1981

Esta obra del historiador suizo S. Giedion (1888-1968) es una vasta interrogación sobre los orígenes del impulso artístico en el hombre y la permanencia de formas y contenidos del arte desde la prehistoria hasta nuestros días. En este primer volumen, que acaba de aparecer, se estudian exhaustivamente la pintura y la escultura paleolíticas. Acompaña al estudio una documentación gráfica de gran valor, a menudo poco conocida.

• Los principios de la pintura china
por George Rowley
Alianza Editorial, Madrid, 1981

Se trata de una breve pero completa introducción al tema que invita a contemplar la pintura china desde sus propias ideas rectoras y desde sus elementos constitutivos, en relación con la concepción filosófica del hombre subyacente.

• El mejor Ben Quzmán en 40 zéjeles
Traducción y estudio preliminar
de Emilio García Gómez
Alianza Editorial, Madrid, 1981

Ben Quzmán es acaso el mayor de los poetas arábigoandaluces. "Es único, selvático, independiente", dice de él el gran arabista español E. García Gómez. Los zéjeles aquí reunidos y traducidos por éste admirablemente "en calco rítmico" se agrupan en ocho capítulos : amorosos, báquicos, autobiográficos, mendicantes, panegíricos normales, narrativos, bélicos y panegíricos anómalos.

• En pos del Milenio
por Norman Cohn
Alianza Editorial, Madrid, 1981

Una obra ya clásica sobre las sectas de revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos que tan destacado lugar ocupan entre las herejías y las disidencias religiosas medievales.

• Los siglos decisivos. La experiencia medieval
por Francis Oakley
Alianza Editorial, Madrid, 1981

El autor ha escrito este brillante resumen de la "experiencia medieval" desde la perspectiva de la historia mundial, que incluye el desarrollo de las otras civilizaciones, y con la convicción de que la singularidad de Occidente se originó en los "siglos decisivos" del periodo medieval.

• Un diálogo sobre el poder
por Miguel Foucault
Alianza Editorial, Madrid, 1981

Este volumen reúne siete conversaciones en las que el filósofo francés discute con diversas personas y que permiten una primera aproximación a su pensamiento.

• Recuerdos de mi vida : Historia de mi labor científica
por Santiago Ramón y Cajal
Alianza Editorial, Madrid, 1981

Esta obra del famoso histólogo y Premio Nobel español es fundamental para la historia de la neurobiología y de la investigación científica española.

• Antología poética
de Claudio Rodríguez
Alianza Editorial, Madrid, 1981

Esta antología —prologada y compilada por el hispanista Philip Silver— nos da una visión global y pertinente de uno de los más interesantes y originales poetas españoles de la posguerra.

• Sóngoro cosongo y otros poemas
por Nicolás Guillén
Alianza Editorial, Madrid, 1981

Antología, hecha por el propio autor, de la obra del gran poeta cubano, representante principal de la poesía afrocubana y uno de los primeros poetas de lengua española.

• El jardín de los frailes
por Manuel Azaña
Alianza Editorial, Madrid, 1981

Reedición de la famosa obra del último Presidente de la República Española, relato en el que sus recuerdos de adolescencia son recreados con un estilo austero y elegante que no excluye una delicada ironía.

• Picasso 1881-1981
por A. Bonet Correa y otros
Taurus Ediciones, Madrid, 1981

Se recogen aquí las conferencias pronunciadas por un grupo de grandes especialistas en Picasso (Bonet Correa, Calvo Serraller, Cirici Pellicer, P. Daix, A. Gállego, A. Martínez Cerezo, J. Palau i Fabre, N. Seseña, R. M. Subirana y E. Westerdahl) en un congreso sobre el gran pintor español celebrado el pasado año en la Universidad Internacional de Santander. Excelente lectura para una visión global del artista y su obra.

• Poesía y reflexión. La palabra en el tiempo
por Manuel Ballestero
Taurus Ediciones, Madrid, 1981

Basándose en las vivencias poéticas de Garcilaso de la Vega, Luis Cernuda y San Juan de la Cruz, el autor investiga sobre el juicio estético en la medida en que el "valor" de la forma y la belleza son contenidos no de intuición inmediata sino de aprehensión reflexiva.

• El tiempo y la eternidad
por A.K. Coomaraswamy
Taurus Ediciones, Madrid, 1981

Este libro muestra el acuerdo unánime entre diferentes doctrinas tradicionales sobre las relaciones entre el tiempo y la eternidad.

• Sobre el crecimiento y la forma
por D'Arcy Thompson
H. Blume Ediciones, Madrid, 1981

Se trata de una obra clásica (aparecida en 1917) en la que el autor analiza los procesos biológicos en sus aspectos físicos y matemáticos, estudiando el modo como crecen las cosas y las formas que adoptan.

• Iniciación a la astronomía
por Fred Hoyle
H. Blume Ediciones, Madrid, 1981

Este libro del famoso astrónomo británico es una introducción al tema para profanos, una mirada general lúcida y concisa sobre lo que saben los astrónomos y lo que buscan, presentando todos los aspectos de esta ciencia desde la estructura de la Tierra hasta las últimas teorías cosmológicas, desde las fases de la Luna hasta fenómenos como los pulsores y los agujeros negros.

• Tecnología alternativa
por David Dickinson
H. Blume Ediciones, Madrid, 1981

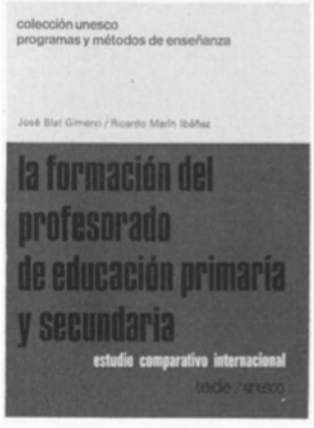
Este libro constituye una aportación básica al debate sobre las relaciones entre los procesos de cambio técnico y los de cambio político.

• Ciencia y aprendizaje
por Flavio Cocho
H. Blume Ediciones, Madrid, 1981

La historia social de la ciencia durante las revoluciones industriales, las diferentes concepciones educativas, desde la sociedad tribal hasta la universidad de masas, y la relación entre la taylorización de la actividad humana y el aprendizaje vertebran una lúcida crítica de la ciencia y unas posibles alternativas a la investigación y a la enseñanza actuales.

BRODARD GRAPHIQUE COULOMMIERS - Dépôt légal C 1 - Août/Septembre 1981 - IMPRIME EN FRANCE (Printed in France)

Dos nuevas obras de la Unesco sobre formación pedagógica y educación



☐ La formación del profesorado de educación primaria y secundaria

Se trata de un estudio comparativo internacional que recoge los resultados de una encuesta efectuada en los Estados miembros de la Unesco acerca de los sistemas de formación del personal docente en los niveles de educación preescolar, primaria y secundaria y en la modalidad de educación especial.

48 francos franceses — *320 páginas*

Editan conjuntamente el volumen la Unesco y la Editorial TEIDE. Venta exclusiva en España: Editorial TEIDE (Viladomat nº 291, Barcelona 15); en los demás países, a través de los representantes de la Editorial o de la Unesco indistintamente.

☐ La educación en América Latina y el Caribe

Se sintetizan en esta obra estudios y documentos en que se precisan y definen los grandes objetivos de los sistemas educativos de la región para impulsar el desarrollo económico y social concebido con una finalidad netamente humanística, completados con un análisis de las posibilidades de alcanzar las metas fijadas para el año 2000: generalización de la escolaridad obligatoria de ocho a diez años de duración, eliminación del analfabetismo, renovación de los sistemas educativos, etc.

45 francos franceses — *207 páginas*

Para renovar su suscripción
y pedir otras publicaciones de la Unesco

Pueden pedirse las publicaciones de la Unesco en las librerías o directamente al agente general de la Organización. Los nombres de los agentes que no figuren en esta lista se comunicarán al que los pida por escrito. Los pagos pueden efectuarse en la moneda de cada país.

ANGOLA. (República Popular de) Casa Progresso/Secçao Angola Media, Calçada de Gregorio Ferreira 30, c.p. 10510, Luanda BG, Luanda.

ARGENTINA. Librería El Correo de la Unesco, EDILYR S.R.L., Tucumán 1685 (P.B."A") 1050 Buenos Aires.

Correo Argentino	CENTRAL (B)	TARIFA REDUCIDA CONCESION No. 274
		FRANQUEO PAGADO CONCESION Nº 4074

REP. FED. DE ALEMANIA. Todas las publicaciones con excepción de *El Correo de la Unesco* : Karger Verlag D-8034, Germering / München Postfach 2. Para *El Correo de la Unesco* en español, alemán, inglés y francés : Mr. Herbert Baum, Deutscher Unesco-Kurier Vertrieb, Besaltstrasse 57, 5300 Bonn 3. Mapas científicas solamente: Geo Center, Postfach 800830, 7 Stuttgart 80. — **BOLIVIA.** Los Amigos del Libro, casilla postal 4415, La Paz ; Avenida de las Heroínas 3712, casilla postal 450, Cochabamba. — **BRASIL.** Fundaçao Getúlio Vargas, Editora-Divisao de Vendas, caixa postal 9.052-ZC-02, Praia de Botafogo 188, Rio de Janeiro, R.J. (CEP. 20000). Livros e Revistas Técnicos Ltda., Av. Brigadeiro Faria Lima, 1709 - 6º andar, Sao Paulo, y sucursales : Rio de Janeiro, Porto Alegre, Curitiba, Belo Horizonte, Recife — **COLOMBIA.** Cruz del Sur, calle 22, nº 6-32, Bogotá. Instituto Colombiano de Cultura, carrera 3ª, nº 18/24, Bogotá. — **COSTA RICA.** Librería Trejos S.A., apartado 1313, San José. — **CUBA.** Ediciones Cubanas, O'Reilly nº 407, La Habana. Para *El Correo de la Unesco* solamente: Empresa COPREFIL, Dragones nº 456, e/Lealtad y Campanario, Habana 2. — **CHILE.** Editorial Universitaria S.A., Departamento de Importaciones, casilla 10220, Santiago. Librería La Biblioteca, Alejandro I,867, casilla 5602, Santiago 2. — **REPUBLICA DOMINICANA.** Librería Blasco, Avenida Bolívar, no. 402, esq. Hermanos Deligne, Santo Domingo. — **ECUADOR.** Revistas solamente : DINACOUR Cia. Ltda., Pasaje San Luis 325 y Matovelle (Santa Prisca), Edificio Checa, ofc. 101, Quito; libros solamente: Librería Pomaire, Amazonas 863, Quito; todas las publicaciones : Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Guayas, Pedro Moncayo y 9 de Octubre, casilla de correos 3542, Guayaquil. — **ESPAÑA.** MUNDI-PRENSA LIBROS S.A., Castelló 37, Madrid 1 ; Ediciones LIBER, Apartado 17, Magdalena 8, Ondárroa (Vizcaya) ; DONAIRE, Ronda de Outeiro 20, apartado de correos 341, La Coruña ; Librería AL-ANDALUS, Roldana 1 y 3, Sevilla 4 ; Librería CASTELLS, Ronda Universidad 13, Barcelona 7. — **ESTADOS UNIDOS DE AMERICA.** Unipub, 345, Park Avenue South, Nueva York, N.Y. 10010. Para *El Correo de la Unesco* : Santillana Publishing Company Inc., 575 Lexington Avenue, Nueva York, N.Y. 10022. — **FILIPINAS.** The Modern Book Co., 926 Rizal Avenue, P.O. Box 632, Manila, D-404. — **FRANCIA.** Librairie de l'Unesco, 7, place de Fontenoy, 75700 París (C.C.P. París 12.598-48). — **GUATEMALA.** Comisión Guatemalteca de Cooperación con la Unesco, 3ª Avenida 13-30, Zona 1, apartado postal 244, Guatemala. — **HONDURAS.** Librería Navarro, 2ª Avenida nº 201, Comayaguela, Tegucigalpa. — **JAMAICA.** Sangster's Book Stores Ltd., P.O. Box 366, 101 Water Lane, Kingston. — **MARRUECOS.** Librairie "Aux Belles Images", 281, avenue Mohammed V, Rabat ; *El Correo de la Unesco* para el personal docente : Comisión Marroquí para la Unesco, 19, rue Oqba, B.P. 420, Rabat (C.C.P. 324-45). — **MEXICO.** Librería El Correo de la Unesco, Actipán 66, Colonia del Valle, México 12, D.F. — **MOZAMBIQUE.** Instituto Nacional do Livro e do Disco (INLD), Avenida 24 de Julho, 1921, r/c e 1º andar, Maputo. — **PARAGUAY.** Agencia de Diarios y Revistas, Sra. Nelly de García Astillero, Pte. Franco 580, Asunción. — **PERU.** Editorial Losada Peruana, Jirón Contumaza 1050, apartado 472, Lima. — **PORTUGAL.** Dias & Andrade Ltda., Livraria Portugal, rua do Carmo 70-74, Lisboa 1117 Codex. — **PUERTO RICO.** Librería Alma Mater, Cabrera 867, Río Piedras, Puerto Rico 00925. — **REINO UNIDO.** H.M. Stationery Office, P.O. Box 569, Londres S.E. 1. — **URUGUAY.** EDILYR Uruguaya, S.A., Maldonado 1092, Montevideo. — **VENEZUELA.** Librería del Este, Av. Francisco de Miranda 52, Edificio Galipán, apartado 60337, Caracas 1060-A ; La Muralla Distribuciones, S.A., 4a. Avenida entre 3a. y 4a. transversal, "Quinta Irenalis" Los Palos Grandes, Caracas 106.

El mundo del Islam

Hoy día, en los albores del siglo XV de la Hégira según el calendario musulmán, la fe y la civilización islámicas forman el vínculo que une entre sí a centenares de millones de hombres y mujeres de todos los continentes y, en particular, a los que habitan una ancha faja de tierra que va desde el Africa occidental hasta el Asia sudoriental. Como lugar de culto, la mezquita constituye el centro de la vida religiosa del mundo islámico y un símbolo de la unidad de la civilización musulmana. A la izquierda: la mezquita de Taluksangay, en la isla de Mindanao, Filipinas; al centro: torre de la mezquita de Agadés, en Níger; mausoleo de la necrópolis de Shah-i Zinda, en Samarcanda, República Soviética de Uzbekistán; mezquita de Yafros, República Arabe de Yemen; abajo: la mezquita de Badshahi, en Lahore, Paquistán.

Foto Jacques Brunet Explorer, Paris

Foto Walter Rawlings Robert Harding Picture Library, Londres

Foto Danièle Auvray Explorer, Paris

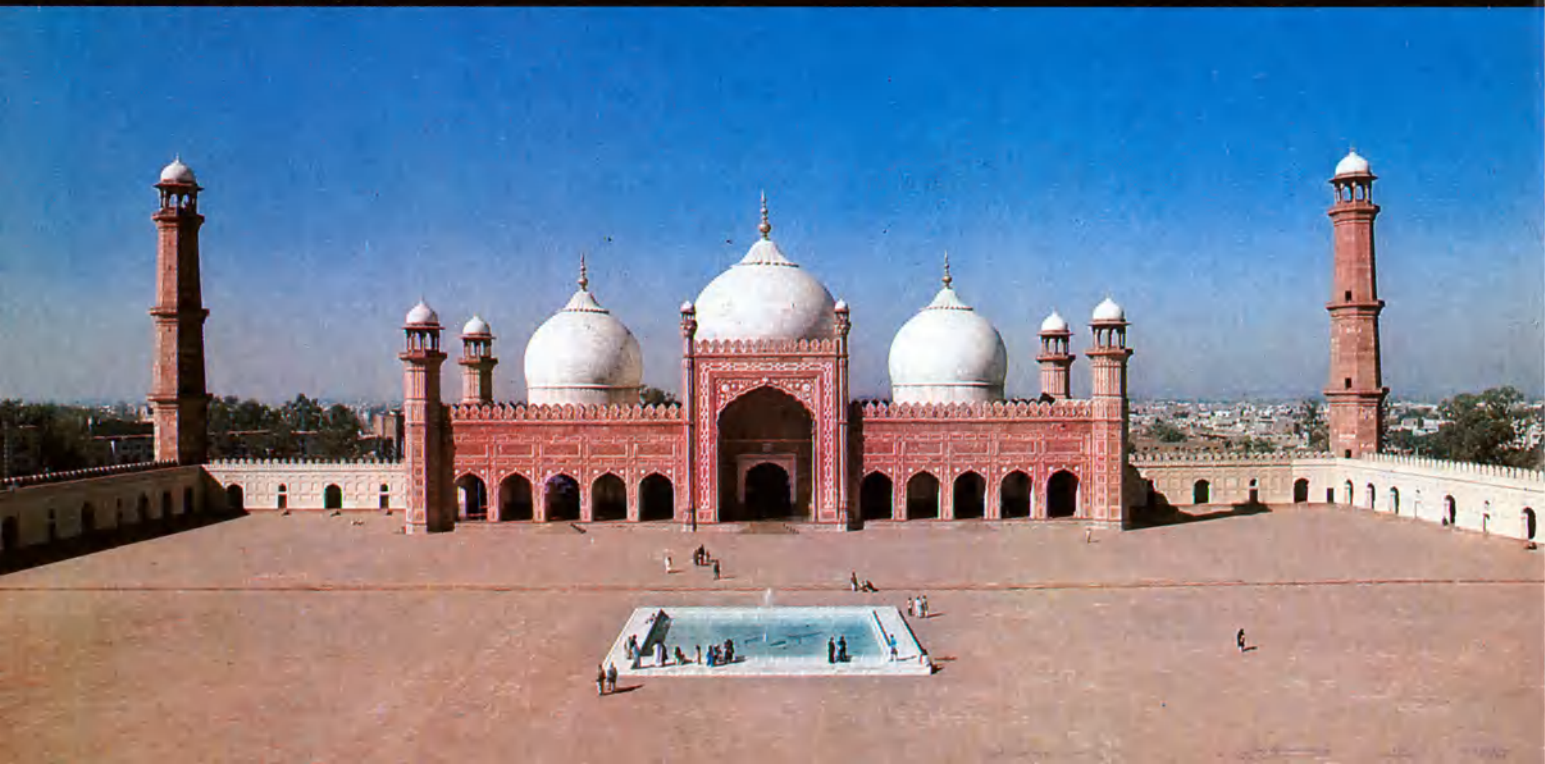



Foto Robert Harding Picture Library, Londres